Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda
(Editors)

CONVERGENT DISCOURSES. EXPLORING THE CONTEXTS OF COMMUNICATION

History and Cultural Mentalities

Arhipelag XXI Press

CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
ISBN: 978-606-8624-17-4

Section: History and Cultural Mentalities

Edited by:
The Alpha Institute for Multicultural Studies
Moldovei Street, 8
540522, Tîrgu Mureș, România
Tel./fax: +40-744-511546
Email: iulian.boldea@gmail.com

Published by:
"Arhipelag XXI" Press, Tîrgu Mureș, 2016
Tîrgu Mureș, România
Email: tehnoredactare.cci@gmail.com

Contents

POLITICS AND RELIGION. THE HUNGARIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE INTERWAR PERIOD
Cornel Sigmirean, Prof., PhD, „Petru Maior" University of Tîrgu Mureș 6

STATUES AS PLACES OF POSTCOMMUNIST MEMORY. CASE STUDIES, UNFINISHED POLEMICS
Mihaela Grancea, PhD, "Lucian Blaga" University of Sibiu 13

GOD AND HUMAN CONSCIOUSNESS
Gabriela Pohoață, Prof., PhD and Mihaela Mocanu, Lecturer, PhD, "Dimitrie Cantemir" Christian University..... 32

FOR AN ANTROPOLOGICAL STUDY OF IGNORING THE OTHER'S BEING
Ştefan Lucian Mureșanu, Prof., PhD, Hyperion University of Bucharest 43

TRANCE AS A METHOD OF COMMUNICATION IN THEOLOGY
Mihai Handaric, Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad 60

"THE BOOK THIEVES". ROMANIAN CLERICS ACCUSED OF PLAGIARISM AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY
Corina Teodor, Assoc. Prof., PhD, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș..... 75

ANDREI BARSEANU OR A DISCOURSE ABOUT LOYALTY
Valeria Soroștineanu, Assoc. Prof., PhD, „Lucian Blaga" University of Sibiu 83

PARADIGM CREATIVE ADVERTISING AND HUMAN BEING SYMBOLIC
Doina David, Assoc. Prof., PhD, „Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureș..... 93

CRAFTS AND GUILDS IN ARAD COUNTY IN THE MIDDLE AGES
Sorin Bulboacă, Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" West University of Arad 107

ARCHETYPAL STRUCTURES AND STIGMERGIC BEHAVIOURS
Adriana Claudia Cîtea, Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța..... 120

THE BANKRUPTCY OF THE ROMANIAN CONSERVATIVE MOVEMENT, IMPORTANT FOR THE IMAGE ROMANIA HAD IN EUROPE
Florin Nacu, Researcher III, PhD, "C.S. Nicolăescu Plopșor" Research Institute, Craiova 129

EMANCIPATION AND PROGRESS THROUGH ADVERTISMENTS FROM THE UNIREA JOURNAL IN BLAJ
Sorin Valer Russu, Assoc. Prof., PhD, Pr., „Babeș- Bolyai" University of Cluj-Napoca 136

CARING FOR ORPHANS DURING THE GREAT WAR (1916-1918) – AGAPIA AND VARATEC MONASTERIES
Claudiu Cotan, Prof., PhD, „Ovidius" University of Constanța 148

THE PHENOMENON OF PILGRIMAGE IN THE BYZANTINE WORLD

Marius Telea, Assoc. Prof., PhD, „1 Demebrie 1918" University of Alba-Iulia 160

VASILE GOLDIŞ'S ACTIVITY DURING THE FIRST WORLD WAR

Eugen Gagea, Assoc. Prof., PhD, „Vasile Goldiș" West University of Arad 167

DIPLOMATIC ENDEAVORS FOR THE ACKNOWLEDGEMENT AND OBSERVANCE OF ROMANIA'S TERRITORIAL STATUS QUO. 1920-1939

Marusia Cîrstea, Assoc. Prof., PhD, University of Craiova 176

ETHNICITY AND BELONGING. A CULTURAL POINT OF VIEW

Speranța Milancovici, Assoc. Prof., PhD, „Vasile Goldiș" Western University of Arad

Ştefan-Iaroslav Daniel, PhD Student, „Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca/ „Vasile Goldiș" Western University of Arad 191

TRIANGLE OF DESTINY IN PSYCHOLOGY AND THEOLOGY

Mihai Handaric, Prof., PhD, „Aurel Vlaicu" University of Arad 200

"THE TALES OF THE CASTLE"(II). THE PREHISTORIC PIECES OF THE TELEKI COLLECTION FROM GORNESTI

Fabian Istvan, Assist. Prof., PhD, „Petru Maior" University of Tîrgu Mureș 218

BREVI APPUNTI SULL'INDUSTRIA DELLO ZUCCHERO IN AUSTRIA-UNCHERIA

Alessandro Vagnini, PhD, Sapienza University of Rome 226

THE ELECTION OF THE ROMAN PONTIFF, REFLECTIONS ON THE CURRENT CANON LAW

William A. Bleiziffer, Assist., PhD, Pr., „Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca 253

ASPECTS OF TIME REPRESENTATION IN THE TRADITIONAL ROMANIAN VILLAGE

George Enache, Assist. Prof., PhD, University of Bucharest – FPSE 274

CAESAR AND CICERO, PARALLEL LIVES

Dana Dinu, Assist. Prof., PhD, University of Craiova 282

THE RELIGIOUS ROOTS OF EUROPEAN IDENTITY

Ştefan Viorel Ghenea, Assist. Prof., PhD, University of Craiova 297

APPROACHING THE PRE-RAPHAELITE WOMEN ARTISTS

Lavinia Hulea, Assist. Prof., PhD, University of Petroșani 306

MECHANISMS, STRUCTURES AND ARCHETYPES OF IMAGINATION

Niadi- Corina Cernica, Assist. Prof., PhD, "Ştefan cel Mare" University of Suceava 311

THE JEWISH ORGANIZATIONS AND POLITICAL PARTIES IN ROMANIA THAT FOUGHT FOR THE LEGAL REGLEMENTATION OF CITIZEN RIGHTS DURING THE INTERWAR PERIOD

Augustin Vasile Fărcaș, Assist. Prof.,PhD, "Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureș 317

THE NUPTIAL RITE - A FORM OF COMMUNICATION IN THE TRADITIONAL SOCIETY

Janeta Maria Pleșa- Iuga, PhD Student, West University of Timișoara 326

WAS THE PROTESTANT REFORM A BREAK INSIDE WESTERN CHRISTIANITY?

Diana Maria Dăian, PhD Student, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca 340

THE ORIGIN AND SIGNIFICANCE OF THE DECORATIVE MOTIFS IN ODON LECHNER'S ART

Cristiana Puni, PhD Student, "Babeș- Bolyai" University of Cluj-Napoca 353

LANDMARKS IN THE PENTADIC PHILOSOPHICAL SYSTEM OF THE ROMANIAN THINKER ALEXANDRU SURDU

Petru Dunca, Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca- Baia Mare Northern University Center 362

THE SIGNIFICANCE OF TRADITIONS IN ROMANIAN CELEBRATIONS

Bianca Teodorescu, PhD Student, University of Craiova 370

ÒLPAKT- ROMANIAN OIL AD LIBITUM FOR NAZI GERMANY

Virgil Coman, PhD, „Valahia" University of Târgoviște 377

SECULARIZATION, ECUMENISM AND CHRISTIAN WITNESS IN EUROPE

Ovidiu Druhora, PhD Student, University of Bucharest 391

VASILE STROESCU, SUPPORTER OF SCHOOLS AND CHURCHES IN THE ARAD DIOCESE

Maria Alexandra Pantea, PhD, „Vasile Goldiș" West University of Arad 413

CAMBRIDGE: SYMBOLS, DEVELOPMENT, UNIVERSITY

Edith- Hilde Kaiter, PhD Lecturer, „Mircea cel Bătrân" Naval Academy 426

IDEOLOGICAL DISCOURSE BETWEEN THE REFERENTIAL AND THE PERLOCUTIONARY

Daniela Dunca, Assoc. Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca- Baia Mare Northern University Center 434

THE ANTIQUITIES MUSEM OF IASI IN THE FIRST WORLD WAR PATRIMONY AND PEOPLE

Vasilica Mîrza, Research Assist., Iași University Museum 441

A PRACTICAL METHOD OF PASTORAL COMMUNICATION:

THE PARISH LIBRARY 453

Nicolae (Nifon) Jorza, PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca and Silviu-Constantin Nedelcu, PhD Student, University of Bucharest 453

FEATURES OF CERAMICS AND SCULPTURE OF MIDDLE AND LATE HALLSTATT ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru 466

Assoc. Prof., PhD, "George Enescu" University of Arts, Iaşi 466

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

POLITICS AND RELIGION. THE HUNGARIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE INTERWAR PERIOD

Cornel Sigmirean, Prof., PhD, „Petru Maior" University of Tîrgu Mureș

Abstract: For the Romanians in Hungary the only reliable institution in their life was the church.. In 1920, on Hungary's territory there were nine Orthodox communities, which belonged to the Arad Episcopate and eleven to the Oradea Vicarship. However, in the context of the 1918-1919 events, a large part of the clerical elites left the religious communities, settling in Romania. For the 20 Orthodox communities only four priests remained: Ghenadie Gh. Bogoevici in Budapest, Petru Biberia in Gyula II, Vasile Beleș in Chitighaz and Simion Cornea in Bătania.

Keywords: Hungary, Romanians, Interwar period, Church

At the end of the First World War, by applying the principles regarding the nations' rights to self-determination, enunciated by the US President Woodrow Wilson, the nations in the form[1]er Austro-Hungarian Empire broke away from Vienna's authority, creating the succession states. The self-determination principle was accepted in the case of the majority of nations, except for the Germans, Austrians, and, partly, in the case of the Romanians in Hungary. On 29 October 1918, the German delegates in the Austrian Reichstrat, who represented the Bohemia and Moravia electoral circumscriptions, assembled in Vienna and declared the Independent Republic of German Bohemia, with the capital in Reichenberg (Liberec). France opposed and the Republic was occupied by Czech armies.[2] In the virtue of the same principle of self-determination, in the conditions of the Austro-Hungarian Empire's dissolution, Austria requested unification with Germany. France opposed again and the Austrian independent state was created. To compensate for Austria's request, at the Peace

1

*This work was supported by the Executive Agency for Higher Education, Research, Development and Innovation Funding-UEFISCDI-CNCS, Project PN-II-IDPCE-2011-3-0841.

2 R. J. Crampton, Europa Răsăriteană în secolul al XX-lea [Eastern Europe in the Twentieth Century], Bucharest Curtea Veche, 2002, p.80.

Conference it was allotted with the Burgenland region, which was claimed by Hungary. Later, a referendum partially modified the situation, the city of Sopron being allotted to Hungary. Also, at the American delegation's proposal at the Peace Conference, it was decided that the area surrounding Bratislava to be given to Czechoslovakia, and Hungary to be rewarded with the Szeged region.[3] In this way, a series of localities, such as Gyula, city from where Romanians had representatives at the Alba Iulia National Assembly on 1 December 1918, was allotted to Hungary through the Paris Conference decisions. The Romanian community in Hungary was thus born.

According to the official data, in 1920, 26,000 Romanians remained on Hungarian territory[4]. Other sources speak about 40,000. In 1920, according to official data, 25,695 Romanians lived there. Apart from these, there were 88,871 Romanian language speakers. In the first interwar decade, Hungarian representative Viktor Knaller and Romanian diplomat Vasile Stoica estimated that there were around 50,000 Romanians in Hungary[5]. Generally, the data on the number of Romanians that remained on Hungarian territory after the Trianon Treaty are contradictory[6]. The Romanian historiography tries to overbid their number, the Hungarian historiography to minimize it. The fact is that in the Aletea, Apateu, Bătania, Bichiș, Bichișciaba (Bekescsaba), Cenadul Unguresc, Ciorvaș, Crîstor, Darvaș, Jula (Gyula), Jaca, Leucușhaz, Micherechi, Otlaca Pustă, Peterd, Săcal, Szeged and Vecherd localities there were important Romanian communities of Orthodox religion. All the settlements belong to the region between the West of Tisza and the North of Mureș. Part of the Romanians lived in Budapest, where the 1910 census recorded 2,777 Romanians. [7] Then, there were important Romanian communities of Greek-Catholic religion in the Pocei, Leta Mare, Macău and Bedeu localities. After 1918, many of them left the Hungarian capital, settling in Romania.

---

[3] Corneliu-Cezar Sigmirean, Românii din Ungaria în corespondența Ministerului de Externe al Ungariei [Romanians from Hungary in the Hungarian Foreign Ministry Correspondence], in. Simpozion. Comunicările celui de al XVII-lea Simpozion al Cercetătorilor Români din Ungaria [Symposium. The Papers from the Seventeenth Symposium of Romanian Researchers in Hungary], Gyula, 2008, p.86.
[4] Gheorghe Petrușan, Emilia Martin, Mihai Cozma, Românii din Ungaria [Romanians from Hungary], Budapest, Press Publica, 2000, p.9.
[5] Gheorghe Petrușan. Emilia Martin, Românii din Ungaria [Romanians from Hungary], Budapesta, Editura Press Publica, 2000, p.9.
[6] On the history and evolution of the Romanians in Hungary, see at length Elena Csobai, „Istoricul românilor din Ungaria [The History of the Romanians from Hungary]", in Gabriel Moisa (editor), Cultura și istoria românilor din Ungaria [The Culture and History of the Romanians in Hungary], Cluj-Napoca, The Romanian Academy. Centrul de Studii Transilvane [The Center for Transylvanian Studies], 2013, pp.77-132.
[7] Budapest Székes főváros statiszkai és köyigazgatsi évkönyve,XI, évfozam 1902-1912, Budapest, 1914, p.43.

For the Romanians in Hungary the only reliable institution in their life was the church[8]. In 1920, on Hungary's territory there were nine Orthodox communities, which belonged to the Arad Episcopate and eleven to the Oradea Vicarship. However, in the context of the 1918-1919 events, a large part of the clerical elites left the religious communities, settling in Romania. For the 20 Orthodox communities only four priests remained: Ghenadie Gh. Bogoevici in Budapest, Petru Biberia in Gyula II, Vasile Beleș in Chitighaz and Simion Cornea in Bătania[9].

A letter addressed to the Ministry of Cults and Arts, on the basis of the data from the Informative Bulletin of the Ministry of War, issue 37, from 23 January 1920, described the particularly difficult situation of the Romanians in Hungary, *"who lacking priests and other leading intellectuals, are exposed to Magyarization, due to their disorganization and the lack of contact with our Church authorities, to which they belonged until the border with Hungary was established"*[10].

In the situation in which the connections with the Hungarian church communities were increasingly burdened after 1918, the Oradea Orthodox Consistory requested the Budapest government to establish an "Orthodox vicariate" on account of the Orthodox Romanians in Hungary. For the beginning, through the address no. 1636/1920, the Oradea Consistory entrusted Protosingel Ghenadie Gh. Bogoievici, the Budapest parishioner, as the spiritual leader for the Romanian communities in Hungary[11]. The Oradea Consistory's Proposition was also accepted by the Arad Episcopate. Nevertheless, the Hungarian government, above the Budapest parishioner's authority, created a royal commissariat to represent the interests of the Romanians in Hungary, led by Iosif Siegescu, Greek-Catholic prelate.

In this context of organizing the Romanians' religious life in Hungary at the beginning of the 1920s, as it results from the documents in the Archives of the Foreign Ministry of Romania, the idea of founding an episcopate for the Romanians in Hungary was born. The

[8] On the history of the Orthodox Church of the Romanians in Hungary, see Elena Csobai, Emilia Martin, Vestigiile Bisericii Ortodoxe Române din Ungaria/A Magyarországi Román Ortodox Egyház kincsei [The Vestiges of the Romanian Orthodox Church in Hungary], Gyula, 1999.
[9] Teodor Misaroș, Din istoria comunităților bisericești ortodoxe române din Ungaria [On the History of the Romanian Orthodox Communities in Hungary], second revised edition, Gyula, 2002, p.235.
[10] Arhiva Ministerului de Externe [Ministry of Exterior Archive], Fond Chestiunea bisericilor ortodoxe române din alte țări [The Issue of Romanian Orthodox Churches in Other Countries Fund], File no.36, page 4.
[11] Teodor Misaroș, op.cit., p.236.

initiative belonged to the Hungarian government, and the proposed bishop was Ghenadie Gh. Bogoievici. As a response to the Oradea Consistory's request to establish an Orthodox vicariate, Hungary's Foreign Ministry, in the 16 November 1920 address, no. 7968, submitted to the Bishop of Oradea, states: *"Your Excellency deigned to communicate us the presidial act of 7 November 1920, that the Romanian Greek-Orthodox episcopate vicar from Oradea would wish to organize the church affairs in the Romanian oriental communities under the rule of the Hungarian state, which belong to its jurisdictions and in that sense requests the support of the Hungarian state"* [12]. As a result, in the reply letter, it was shown that: *"the Hungarian government kindly takes note of Mr. episcopate vicar's intention,"* and communicates the fact that it entrusted archpriest Gh. Bogoievici of Budapest to visit the church communities in Hungary and on the basis of what he saw to intervene to the church authorities. Then, the Hungarian government expresses its point of view in the following terms: *"The Royal Hungarian government believes that through the peace treaty no change was brought in the church authorities jurisdictions. The church communities continue to belong to those authorities under which they were before the treaty."* Finally, it proposed the creation of an episcopate on the account of the Orthodox Romanians in Hungary.

The Orthodox hierarchy and the Romanian government are surprised by the Hungarian government's proposal. Romania's Metropolitan Primate and the Holy Synod President, Dr. Miron Cristea, is informed of the situation generated by the Oradea Consistory's request, and the Hungarian government's initiative, mentioning the fact that: *"Because the Orthodox Church in its organization always took the state's sovereignty into account and has not extended its jurisdiction beyond the country's territory, we cannot interfere in the organization of the Romanian Orthodox churchgoers in Hungary, which is Hungary's internal affair. Each religion will be organized inside its country and cannot belong to another state's church."* [13] The Romanian Orthodox hierarchy's decision not to become involved with the Orthodox communities in Hungary considered the sub-layer of the Budapest government's initiative.

In a report by the Romanian Legation in Budapest addressed to the Ministry of Foreign Affairs, no. 17 886/1921, it was shown: *"I have the honor to communicate the*

[12] Arhiva Ministerului de Externe, op.cit., page 5.
[13] Ibidem, fila 7.

following: in Budapest there is Protosingel Bogoievici Ghenadie, the Romanian Orthodox priest who has been officiating for 30 years at the Romanian chapel, which is installed in the apartment of one of the houses belonging to the "Gojdu Foundation". This foundation has great wealth (it is said of almost half a billion Krones) and is administered by the Sibiu Metropolitan Consistory.

In the late Gojdu's will it is provided that his fortune's income will be used as the Greek-Oriental bishops in Transylvania, Banat and Hungarian parts will decide. These parts being separated through the union of most of them to the Romanian Kingdom and the continuation under the Hungarian rule only for a very small Romanian-Orthodox population (maximum 40,000 souls), according to the will it results that only the bishops in the Kingdom have to decide on the fate of this large income. Certainly, this was not satisfactory for the Hungarians and the Budapest Government has been endeavoring for several months to find a solution to their favor.

It has recently decided to create a Greek-Orthodox episcopate for the above mentioned population and certain proposals were made, to Father Bogoevici to accept being appointed as bishop, being in fact the only one in Hungary, who could occupy such a dignity. Through this, Hungary will win two advantages:

> *1) It has a bishop among the bishops who decide on the use of the foundation's funds and taking into account the liquidation operations between the two states, it will be able to request that part of the fortune to remain in Hungary and, therefore, under the government's direct influence.*
>
> *2) It proves to the foreign public opinion that, having wide religious views, it has immediately founded an Orthodox episcopate for the Romanians. So it prepares its ground to request the rightful organization to maintain the four Hungarian episcopates in Romania and out of which two were already dissolved*[14].

In the report sent to the Ministry of External Affairs by the Legation it was mentioned that Bogoievici intends to request the advice regarding his appointment as bishop, and that *"he will be discouraged in order not to enter in the Hungarian diplomacy's game."*

[14] Ibid., page 17.

In the lack of a person to occupy the episcopal see, the Hungarian government founded a ministry of minorities, where it created two sections for minorities, institutions through which the State had total control over the minorities in Hungary.

The Hungarian government's initiative comes in 1920, when the "Gojdu" Foundation Representation delegated Ioan Lapedatu, the foundation's financial counselor, to travel to Budapest in order to discuss with the Hungarian political authorities the problem of unblocking the "Gojdu" Foundation funds, blocked by the Hungarian government. In the same year, the Hungarian government intended to distribute the fortune to the successor states that had Orthodox subjects on their territory[15].

Unfortunately, the foundation's fortune remained an unresolved issue to this day, even though the *"Agreement between Romania and Hungary Regarding the "Gojdu" Foundation"* was signed in 1937, ratified by the two countries' parliaments, in truth, only on 4 June 1940 by the Hungarian government[16].

The Orthodox Romanians remained in an interim situation from an administrative point of view. Ghenadie Bogoevici did not exert the authority with which he was invested. After his death, which occurred in 1932, on 24 June 1934, the Protopresbyterial Synod of the Orthodox Romanians in Hungary gathered to elect the Orthodox Romanians' Protopresbyter[17]. 9 priests and 31 layman representatives participated in the meeting, which was presided by the priest Petre Mândruțău from Guyla II. Ioan Ola from Micheregi was elected Protopresbyter. In the same meeting of the Deanery Synod, transformed into the National Congress of the Orthodox Romanians in Hungary, it was requested that an independent eparchy to be established, led by a synod and a diocesan consistory. In the eparchy's organization project four deaneries were considered, in Gyula, Chitighaz, Micherechi and Budapest. The decision was forwarded to the Budapest government, which tacitly acknowledged the Orthodox Romanian's project. However, the Romanians' action was discouraged by the Hungarian government, which intervened to the Ecumenical Patriarchy in Constantinople, to create an Orthodox metropolitan see in Hungary, with three suffragan

[15] Cornel Sigmirean, Aurel Pavel, „Fundația Gojdu" 1871-2001 ["The Gojdu Foundation" 1871-2001], Târgu Mureș, Editura Universității „Petru Maior", 2002, p.60.
[16] Ibid., p. 71.
[17] T. Misaroș, op. cit., p.242.

episcopates, one for the Serbians, one for the Romanians and one for the Greeks, with an Arch-Episcopal degree, having its headquarters in Budapest. The Hungarian project was discussed by Partiarch Veniamin I of Constantinople with the Romanian Patriarchy as well, which proposed that the Romanian Episcopate should be led by the Organic Statute, with the headquarters in Gyula. The three episcopates' leadership was to belong to a synod. If a synod could not be assembled, each episcopate had to belong to its "mother church". But this project failed as well. The war brought the Romanians in Hungary new experiences, through the creation of the Hungarian Orthodox Church and of an Orthodox Theology faculty in Budapest. The Romanians' wish for an autonomous administration was partially fulfilled in 1946, when the National Church Congress of the Romanian Orthodox Church, at the proposal of the Transylvanian Metropolitan, Nicolae Bălan, of the Bishop of Arad Andrei Magieru and of Nicolae Popovici, the Bishop of Oradea, approved the founding of an Orthodox Episcopate for the Romanians in Hungary. The installation of a bishop in Gyula would only be accomplished in 1999[18].

The Romanians in Hungary have been part of a troubled history until now, the decisions being often made without their consultation. Thus they remained in the condition of victims to political and diplomatic interests.

[18] Ibidem, p.243.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

STATUES AS PLACES OF POSTCOMMUNIST MEMORY. CASE STUDIES, UNFINISHED POLEMICS

Mihaela Grancea, PhD, "Lucian Blaga" University of Sibiu

Abstract: A micro-history of statues is required in the post-communist space from both factual and symbolical perspective. Taking into account the fact that since modernity statues became pedagogical examples, legitimations of political and identity projects, accompanied by official discourses, the article highlights various scandals on statues during post-communist times that challenge the communist legitimation both in Romania and other post-communist countries. Since the communist monuments had played a crucial role in political rituals of those times, their role and presence in the Eastern block need to be addressed. The manner of various post-communist countries to deal with the dilemmatic Soviet past and its monuments is the focus of the paper, a task, which proves to be a difficult one, with potential to cause ethnic, diplomatic scandals and unpleasant consequences. We are to unveil mechanisms of manifesting national feelings centered on disputable historical figures and their potential materialization as busts, statues or groups of statues.

Keywords: Soviet past, post-communist countries, ethnic and diplomatic conflicts, communist statues, unfinished polemics

Considerații introductive

Istoria factologică, dar și cea simbolică implică și o microistorie a statuilor. Începând din modernitate, statul a impus un cult al personalității eroizate, cult concretizat (și) prin ridicarea de monumente ale personalităților eponime, panteonice. În discursurile oficiale, statuile devin exemplificări pedagogice, legitimări ale proiectelor politice și identitare, „locuri ale memoriei". Prin această pedagogie „ilustrată", istoria (re)devine ficțiune, mitologie și, deci, tradiție. Statuia se transformă ea însăși în centru al unor ritualuri politice; se celebrează, se comemorează, se reafirmă solidarități de grup, se configurează/legitimează și conservă

imagini identitare în preajma busturilor și statuilor; prin forța sugestivă a ritului politic, acestea devin substitut al personalității și momentelor istorice. Ritualuri, prin natura lor, implică microgrupurile, sau prin forme mediate, chiar şi națiunea ca personaj colectiv.

Fiecare epocă, mai ales dacă operează schimbări sociale majore, propune și o reevaluare a panteonului, deci și a statuilor ca reprezentări identitare. Unii dintre noi am asistat la o parte din operațiile de dezafectare presupuse în primavara lui 1990 de înlaturarea statuii lui Lenin din Piața Presei Libere. Scena a implicat câteva sute de curioși carora evenimentul le mai îndulcea suspiciunile cu referire la natura ambiguă a noii puteri. Înlăturarea statuii voia să convingă vizavi de ceea ce bănuiam a fi „decesul comunismului". Ceea ce s-a întamplat în primăvara lui 1990, dar și în anii urmatori, faptul ca în mod real nu s-a realizat niciunul dintre proiectele legate de „dreptatea istorică", a demonstrat că astfel de operații publice (politice) sunt, de cele mai multe ori, în postcomunism, debuturi inconsistente ale schimbării. Este, deci, inevitabil ca atunci când vorbim despre statui și despre memoria colectivă pe care acestea o invocă și o stimulează să ne aflăm în spațiile culturii politice, căci memoria colectivă funcționează ca și construcție colectivă a trecutului comun[1].

Deși trecutul istoric are o dimensiune obiectivă, care se păstrează nealterată și parțial incognoscibilă/impenetrabilă, partea care a provocat vizibil și a presupus sensibilități și reprezentări este supusă unui permanent proces selectiv și subiectiv de reimaginare, de ficționare. Acest trecut reconstruit în plan imaginar devine substitutul timpului istoric propriu-zis. Statuia, un pion în acest joc simbolic și colectiv, este un substitut al epocii, al actului politic, al personalității reprezentate, mitizare și abstractizate. Astfel, multe persoane reduc biografia și semnificațiile personalității la toposul statuii care are o oarecare semnificație (personalizată) în topografia nostalgiilor și afectelor.

Statuile ca substitute ale Celuilalt, dovezi ale potenței primejdioase

Deceniile post-comuniste s-au dovedit a fi perioade fructuoase pentru explorarea relevanței monumentelor comuniste în țările Blocului Comunist, în speță a celor dedicate soldaților sovietici imediat după cel de-Al Doilea Război Mondial. În timp ce monumentele staliniste ce evocau soldații sovietici erau de dimensiuni generoase – tipice reprezentări ale

[1] Robert Gildea, The past in French history, Yale University Press, New Haven & London, 1994, p. 10.

„eliberatoarei Armate Roșii" - , cele din perioada post-stalinistă erau de dimensiuni mai mici și erau sursa unor legitimări locale, sugerând ideea unei renașteri naționale (în Bulgaria, Ungaria și Polonia)[2]. Monumentele ce înfățișau eliberatorii popoarelor de sub ocupația nazistă aveau caracteristicile specifice sculpturilor sovietice, caracteristici tributare canonului realist socialist, instituit de Vera Muhina prin a sa faimoasă lucrare *Muncitorul și colhoznica* (*Rabotnik i kolkhoznitsa*) (1937)[3]. Problematica dimensiunilor în reprezentarea monumentelor sovietice dedicate victoriei din cel de-Al Doilea Război Mondial a fost un subiect discutat și în perioada lui Leonid Brejnev, când continuarea procesului destalinizării necesita introducerea unor mijloace de legitimare a noii puteri, rezultând în investirea de noi simboluri și ritualuri politice ce vizau construcția cultului celui de-Al Doilea Război Mondial, supranumit „Marele Război pentru Apărarea Patriei" (*Velikaia Otechestvennaia Voina*). Grandoarea monumentelor era reflecția faptei eroice de război, însă nu trebuia confundată cu „pompa"; pe de altă parte, această grandoare nu era și indicele valorii estetice[4]. În ceea ce privește monumentele sovietice din spațiul Blocului Comunist, menționăm că după Revoluţia anticomunistă din Ungaria (1956), soldatul sovietic eliberator și-a pierdut semnificația de simbol al victoriei contra fascismului, ceea ce i-a determinat pe artiști să exprime victoria din cel de-Al Doilea Război Mondial prin mijloace abstracte și prin focalizarea asupra eroilor locali de război, a victimelor fascismului și partizanilor[5].

După prăbușirea Uniunii Sovietice, statutul memorialelor de război din epoca sovietică a fost contestat în diverse moduri. Monumentele sovietice din Estul Europei au fost ținta unor acte de vandalism, grafitti și au fost sursa multor dezbateri politice dintre conducerea Rusiei și guvernele naționale. Punctul de pornire al acestor dezbateri este, așa cum menționează și Kelly Hignett, abordarea diferită a trecutului recent, în special a așa-numitei „eliberări" sovietice de sub ocupația fascistă[6]. Dacă Rusia își menține perspectiva eroică asupra celui de-Al Doilea Război Mondial, promovând cultul celui de-Al Doilea Război Mondial, alături de

[2] Gabriela Welch, „Memoria celui de-al Doilea Război Mondial în Uniunea Sovietică: sacrificiu, victorie, cult" în Istoria recentă altfel: perspective culturale, ed. Andi Mihalache, Adrian Cioflâncă, Ed. Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2013,p. 229.
[3] Andrada Fătu-Tutoveanu,"Constructing Female Identity in Soviet Art in the 1930s. A Case Study: Vera Mukhina's Sculpture", în Bulletin of Transilvania University of Brasov, vol. 3 (52), 2010, p. 250.
[4] Gabriela Welch, „Memoria celui de-al Doilea Război Mondial în Uniunea Sovietică"… p. 231.
[5] Rueben Fowkes, "Soviet War Memorials in Eastern Europe", în Figuration/Abstraction: Public Art in Europe 1945-68, ed. Charlotte Benton , Ashgate, Manchester, 2004, pp. 11-32.
[6] Kelly Hignett, "Monumental Makeover in Bulgaria Illustrates the Contested Status of Soviet-Era War Memorials", *https://thevieweast.wordpress.com/2011/07/04/monumental-makeover-in-bulgaria-illustrates-the-contested-status-of-soviet-era-war-memorials/* (accesat 28 septembrie 2015).

miturile asociate acestuia, țările Est-Europene consideră monumentele sovietice niște dureroase aduceri aminte vizavi de perioada comuniste și de ocupația sovietică. Înlăturarea/distrugerea monumentelor sovietice care făceau referire la cel de-Al Doilea Război Mondial în țările postcomuniste este o componentă a unui proiect mai amplu ce vizează principalele simboluri comuniste, cum ar fi secera și ciocanul. Cele două percepții și perspective diferite asupra trecutului recent sunt sursa unor conflicte între Rusia, beneficiarul oficial al moștenirii sovietice, și țările din fostul Bloc Comunist.

Moștenirea monumentelor din epoca sovietică și modalitatea poloneză de gestiune a acesteia au adus în prim plan noi tensiuni ruso-poloneze în primăvara anului curent. Planurile Poloniei de a demola în jur de 500 monumente, considerate sumbre aduceri aminte ale invaziei și dominației sovietice, au stârnit reacții din partea Rusiei, astfel încât purtătoarea de cuvânt a Ministerului Afacerilor Externe a Rusiei, Maria Zaharova, a declarat că înlăturarea monumentelor sovietice are drept scop ștergerea eliberării Poloniei de către Armata Roșie din memoria colectivă poloneză[7]. Potrivit unui interviu, acordat de șeful Institutului Memoriei Naționale al Poloniei, Lukasz Kaminsky, monumentele sovietice din Polonia ar fi trebuit demolate în anii ’90, păstrarea acestora fiind considerată drept o „greșeală fatală“. În timp ce rușii apelează la respect și „decență umană elementară” din partea polonezilor cu referire la monumentele dedicate Armatei Roșii după cel de-Al Doilea Război, aceștia privesc, cel mult, cu scepticism „eliberarea“ de care au beneficiat de sub ocupația fascistă și intenționează fie să distrugă, fie, în cel mai fericit caz, să păstreze în muzee statuile dedicate soldaților sovietici. Atrocităţile săvârşite de sovietici cu prilejul invadării Poloniei (septembrie 1939), Masacrul de la Katyń (în primăvara anului 1940, la marginea acestui sat din apropiere de Smolensk, NKVD-ul a ucis rezerviştii luaţi prizonieri în 1939; cea mai mare parte aceştia era compusă din intelectuali şi/sau de reprezentanţi ai elitei socio-politice a ţării) sau neintervenţia Armatei Roşii în favoarea insurecţiei poloneze antinaziste din Varşovia (august-septembrie 1944) au afectat pe lungă durată atitudinea opiniei publice din Polonia vizavi de Rusia ca stat eliberator de sub ocupaţia nazistă.

[7] Holly Ellyatt,”Russia Angry as Poland erases Communist past”, *http://www.cnbc.com/2016/04/01/russia-angry-as-poland-erases-communist past.html?__source=yahoo%7Cfinance%7Cheadline%7Cheadline%7Cstory&par=yahoo&doc=103513076* (accesat 1 aprilie 2016).

Este relevant să menționăm și fenomenul, denumit în presă „Leninopad", din Ucraina tulburătorului an 2014 – o mișcare socială de proporții, îndreptată împotriva monumentelor dedicate lui Lenin, un proces care (în mod surprinzător) nu a avut loc după declarația de independență a Ucrainei (16 iulie 1990) și nici după așa-numita „revoluție portocalie" (din 2004, ce i-au adus pe Viktor Iușcenko și Iulia Timoșenko la conducere). „Euromaidanul" și revoluția ucraineană (noiembrie 2013-2014) l-au înlocuit pe Viktor Ianukovici (ales în 2010) cu Petro Poroșenko (ales în 2014), ceea ce a contribuit și la creșterea numărului de dezactivări a statuilor lui Lenin (doar 12 dintre acestea fuseseră distruse în perioada 2009-2012). Statuile lui Lenin au fost demolate în multe orașe ucrainene – Jitomir, Odessa, Kiev, Hmelnițk, Harkov – un fenomen discutat și de presa internațională (vezi *The Guardian, Huffington Post, Washington Post* etc.), preocupată să evidențieze dorința protestatarilor de a se rupe de istoria recentă sovietică și de a-și croi drum spre integrarea europeană. Presa rusească exprima o altă dimensiune asupra evenimentelor, subliniind unitatea popoarelor slave, iar „Leninopadul" sau așa-numita campanie a „de-leninizării" era considerată drept conformă cu adevărul istoric referitor la rolul lui Lenin în procesul de ucrainizare și a fondării statului ucrainean[8]. Pe de altă parte, presa rusească a contestat legitimitatea noului președinte ucrainean și a noului guvern de la Kiev, considerând acțiunile îndreptate împotriva monumentelor sovietice drept acte de vandalism.

Deși partea estică a Ucrainei, denumită Novorossia, a fost ceva mai protectoare cu monumentele sovietice și sceptică în ceea ce privește finalităţile revoluționarilor ucraineni din piața kieveană, câteva „căderi leniniste" au avut loc și în acest teritoriu, precum și în Crimeea, pe atunci ucraineană. În Kiev, statuia lui Lenin a fost înlocuită cu un vas de WC aurit (3 februarie 2014) – simbol al regimului cleptocrat al președintelui Ianukovici, în baza unui zvon că un astfel de vas se afla la reședința grandioasă a acestuia.

Cea mai incitantă manieră de a contesta eroismul sovietic din perioada celui de-Al Doilea Război Mondial, reprezentată de un monument dedicat Armatei Sovietice (construit în 1954), a fost cea din Sofia, Bulgaria, când, în dimineața zilei de 18 iunie 2011, monumentul a avut parte de o transformare. Soldații Armatei Roșii au fost pictați ca să reprezinte eroii

[8] Damir Marinovich, "Stop Saying Lenin Statues Are a Symbol of Russia. He Hated Russia and Tortured Her People",*http://russia-insider.com/en/politics_ukraine_opinion_culture_christianity_society/2014/11/04/02-06-53pm/stop_saying_lenin* (accesat 28 septembrie 2015).

americani – Superman, Captain America, The Joker, Ronald McDonald și Santa Claus. Steagul soldaților sovietici a fost pictat în culorile steagului SUA, iar o declarație îndrăzneață apărea pe soclul monumentului - „În ritm cu vremurile"- o expresie ce poate sugera fie că simbolurile culturii pop americane au devenit mai relevante pentru spațiul bulgar, fie că o influență „imperialistă" a fost înlocuită de alta. În pofida caracterului creativ și original al acestei acțiuni, atât Ministrul bulgar al Culturii, cât și Ministrul rus al Afacerilor Externe au susținut că aceasta nu era altceva decât un „act de vandalism" și „batjocură la adresa soldaților sovietici care au murit în numele eliberării Bulgariei și Europei de nazism"[9]. Același monument a fost pictat apoi în roz, în 2013, pentru a marca aniversarea a 45 de ani de la Primăvara de la Praga, cu mesajul „Bulgaria își cere iertare". Cea mai recentă transformare a monumentului a avut loc în februarie 2014 – figura centrală a monumentului și steagul au fost pictate în culorile steagului ucrainean (galben și albastru), în semn de susținere a protestatarilor ucraineni de pe Maidan[10].

Alte modalități de a gestiona monumente sovietice similare nu au fost la fel de sofisticate ca în cazul bulgar. Demolarea unui complex memorial *Slava*, în Kutaisi, Georgia, în 2009, memorial dedicat luptătorilor georgieni care au murit în lupta antifascistă, a fost sursa unui alt conflict dintre oficialii ruși și georgieni. Episodul demolării a generat și un val de proteste din partea veteranilor din cel de-Al Doilea Război Mondial și a grupărilor pro-ruse din Georgia[11]. Pe locul complexului monumental a fost construită noua clădire a Parlamentului, inaugurată în 26 mai 2012 de către controversatul Președinte Mikheil Saakașvilli, cel care a semnat în 2011 amendamentul din Constituție pentru a localiza Parlamentul în Kutaisi, un oraș din vestul țării, în efortul său de a descentraliza puterea. Totuși, episodul distrugerii monumentului (decembrie 2009), a fost marcat de probleme de

[9] K. Hignett, "Monumental Makeover in Bulgaria".....

[10] Richard Wheatstone,"Banksy of Bulgaria gives war statue a makeover in support of Ukraine uprising", în http://www.mirror.co.uk/news/world-news/banksy-bulgaria-gives-war-statue-3176990 (accesat 28 septembrie 2015).

[11] Nino Gachava, "Georgian President Blasted Over Monument's Demolition", în www.rferl.org/.../Georgian...Monuments.../191..(accesat 11.10.2016).

siguranță – doi oameni și-au pierdut viața și alți patru au fost răniți din cauza prăbușirii bucăților de beton[12].

Acțiunea de la Kutaisi a fost aspru criticată de către Primul Ministru rus, Vladimir Putin. Acesta a descris evenimentul drept o „încercare de a șterge trecutul eroic din memoria fostelor popoare sovietice". Putin şi-a exprimat, cu acelaşi prilej, intenția de a construi o replică a monumentului la Moscova[13]. Oficialii ruși au completat declarațiile lui Putin cu bine-cunoscutele expresii, referitoare la evenimente similare – „act de vandalism", „blasfemie", „insultă la adresa sentimentelor oricărei persoane civilizate". Sculptorul Merab Berdzenișvili, în vârstă de 80 de ani, fără schițele monumentului, a oferit consultanță în cazul reconstruirii. Astfel, un complex memorial a fost inaugurat în decembrie 2010 pentru a comemora luptătorii georgieni din cel de-Al Doilea Război Mondial, în Parcul Victoriei, Poklonnaia Gora, Moscova. Inscripția de pe un element al complexului statuar din Moscova, care amintește de memorialul *Slava* din Kutaisi – „În lupta împotriva fascismului am fost împreună" – este tributară miturilor sovietice asociate cultului celui de-Al Doilea Război Mondial, în speță celui al „familiei mari" și celui al „popoarelor înfrățite și unite"[14]. Evenimentul a fost calificat de către Ministrul georgian al Afacerilor Externe drept „provocator"[15] și o „încercare de a convinge publicul că Georgia nu ar fi apreciat pe cei ce au murit în cel de-Al Doilea Război Mondial"[16].

În ceea ce privește evenimente similare care au vizat moștenirea sovietică în spațiul postcomunist, le amintim pe cele din primăvara anului 2007. Presa acestei perioade fost preocupată de scandalurile/incidentele diplomatice care au ilustrat atitudini est-europene vizavi de artefactele dominației sovietice, de statuile „soldatului sovietic eliberator", care, în spațiul fostei Europe comuniste, supraviețuiesc căderii comunismului și influenței sovietice consumate după 1989 (vezi articole de la sfârșitul lunii iunie în presa centrală: „Adevărul",

---

[12] "Two killed in Georgian war monument demolition blast", în *http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8423034.stm* (accesat 10 octombrie 2016)

[13]"WWII memorial blown up in Georgia to be rebuilt in Moscow – Putin", în *https://www.rt.com/politics/georgian-memorial-rebuild-moscow/*, (accesat 28 septembrie 2015).

[14]"Analogue of Glory Memorial destroyed in Kutaisi opened in Moscow", în *http://eng.kavkaz uzel.ru/articles/15606/*, (accesat 28 septembrie 2015).

[15] "Demolished Georgian WWII memorial rebuilt in Moscow park", în *http://www.timesofmalta.com/articles/view/20101223/world/demolished-georgian-wwii-memorial-rebuilt-in-moscow-park.342283* (accesat 28 septembrie 2015).

[16]"Russia Unveils New Monument To WWII Victims, Angering Georgia",în *http://www.rferl.org/content/russia_georgia_war_memorial/2255227.html* (accesat 28 septemrbie 2015).

„Gândul", dar și în cea regională, mai ales în „Ziarul de Iași"). Semnalul unei animări conflictuale a raporturilor cu Rusia l-a dat un episod din Tallinn, capitala Estoniei. O lege din 2006 interzice expunerea publică a monumentelor care glorifică ocupația sovietică; în acest context, autoritățile au încercat deplasarea statuii „Soldatului Sovietic" într-un cimitir militar. Operațiunea a declanșat însă ostilitatea populației rusofone care repezintă, cu aproximaţie, un sfert din populația țării. Militanții „pro statuie" au jurat să apere monumentul. Astfel, pe străzile Tallinnului, timp de câteva zile, au avut loc confruntări violente între cei aproximativ 1.000 de manifestanți și trupele de ordine. Deși s-au folosit doar mijloacele clasice de dispersare, în special gazele lacrimogene, ostilitățile au avut un bilanț dramatic: un mort, 40 de răniți și 300 de persoane arestate. Situația internă tensionată declanşată de strămutarea statuii de doi metri a declanșat un conflict diplomatic intens, dar scurt! Rusia a înaintat autorităţilor estoniene un protest vehement, semn al deteriorării relațiilor bilaterale care oricum erau dificile din momentul aderării Estoniei la structurile euro-atlantice[17].

Episoade similare, dar mai puțin „agresive", s-au petrecut și în alte țări postcomuniste, determinând explicații oficiale. Astfel, Consulul general polonez la Sankt Petersburg, Jaroslaw Drodz, a declarat că existența și conservarea cimitirelor și mausoleelor sovietice nu trebuie discutată în relație cu simbolurile asociate cu influența pe care URSS a manifestat-o în Polonia. Desigur, consulul a încercat să detensioneze rusofobia poloneză, tradițională și îndârjită. În schimb, oficialii unguri, deși au avut mai multe scandaluri legate de prezența unui monument prosovietic lângă clădirea televiziunii publice, ignoră aceste evenimente, înscriindu-le în seria manifestărilor violente cu care extremiștii de dreapta i-au obișnuit pe budapestani și pe europeni[18].

Și în România s-a desfășurat, cum era și firesc, în nota specifică, un episod rusofob, impregnat cu un iz de confuzie inconfundabilă, ce marca o inocență contrafăcută și un furt calificat. În descâlcirea faptelor, un anchetator, dacă ar exista, ar porni de la „constatarea de la fața locului" (probabil și ea trucată!), realizată de ambasadorul Federației Ruse, care s-ar fi deplasat de la București la Iași, la sfârșitul lunii mai 2007, pentru a depune coroane de flori la

[17] Mihaela Grancea," Scandaluri cu statui. Nostalgii periculoase, polemici neterminate" , http:// revistacultura.ro/cultura.php?articol=1549.html (accesat 10 octombrie 2016).

[18] Ibidem

statuia soldatului sovietic. În Iași, ambasadorul a „descoperit“ că statuia respectivă nu mai exista! Actuala administrație a orașului (primarul Gheorghe Nichita, „Citadin“ – DSPM și Direcția de Patrimoniu) a demonstrat, cu „documente“, faptul că în timpul actualei legislaturi statuia „nu este înregistrată în evidențele primăriei, nu mai există“ (vezi anchetele desfășurate și descrise de ziariștii de la „Gândul“ și „Ziarul de Iași“ la sfârșitul lunii iunie 2007)[19].

O naraţiune „ad-hoc” a statuii ar consemna „istoria postcomunistă“ a plasticii monumentale și ar constata ca în 1990 imensa statuie de bronz se afla încă amplasată în fața „Parcului Expoziției“, pe bulevardul Carol I; de aici, „soldatul“ a fost mutat în Cimitirul „Eternitatea“, de unde a fost ridicat în 1998, depozitat și uitat timp de trei ani în depozitele „Citadin“ – DSPM; apoi, fostul primar Constantin Simirad, după cum a marturisit, în timpul mandatului său, în 2001, „a venit în întâmpinarea“ unei solicitări a filialei ieșene a „Asociației Veteranilor de Război“, solicitare prin care asociația respectivă cerea „ajutor pentru realizarea unei statui din bronz a lui Mihai Viteazul“. Astfel, primarul Simirad le-a donat veteranilor „resturile statuii“ (cică, în timp, s-a tot dezmembrat și furat bronz din corpul monumentului, încât acesta a devenit de nerecuperat, o masă fără identitate), acestea fiind topite și folosite pentru realizarea statuii ecvestre a Unificatorului[20].

O astfel de evidență, mai gravă decât ceea ce s-a întâmplat la Tallinn, precum și episodul vandalizării cimitirului sovietic de la Vlădeni (judetul Brașov), s-au configurat ca premise ale unui conflict diplomatic. Conducerea „Oficiului Național pentru Cultul Eroilor“ (ONCE) nu a avut reacții imediate, deși România a încheiat în 2005 un acord cu Federația Rusă. Respectivul document le permite documentariștilor români să inventarieze toate mormintele soldaților români de pe teritoriul Rusiei și să marcheze locurile respective prin înalțarea unor cruci sau monumente (în Rusia și în Ucraina au căzut peste 55.000 de soldați români în timpul celui de-Al Doilea Razboi Mondial; în cazul majorității acestora nu se cunoaște, cu exactitate, locul în care au fost înhumați – vezi cazul descoperirii tardive a

[19]Ibidem.
[20] Ibidem.

celebrului cimitir de la Țiganca[21]. În plus, cimitirele românești au fost ele însele victime ale profanării și sunt necesare măsuri conjugate pentru protejarea și conservarea lor.

Autoritățile române nu dau explicații oficiale; în schimb, autoritățile locale și ONCF încearcă să acrediteze ideea că evenimentele discutate nu au conotații politice rusofobe și nu sunt în conexiune cu incidentele din Estul-Europei; se consideră ca aceste acte țin de mica delincvență și sunt expresii ale unei anumite impietăți pe care românii o manifestă vizavi de simbolurile trecutului, indiferent că acestea sunt românești sau străine. Dacă aceste reacții retractile sunt specifice politicii românești, forumiștii manifestă altfel de atitudini (vezi forumurile cotidianelor „Adevărul" și „Gândul", la sfârșitul lunii iunie 2007). Cei mai mulți dintre aceștia acuză autoritățile ruse și ucrainiene de profanarea cimitirelor soldaților români din cel de-Al Doilea Război Mondial, cimitire aflate pe teritoriul Rusiei, Ucrainei și Transnistriei. Destui internauți recurg la injurii și la citarea variantelor epigramei antirusești compuse de Păstorel Teodoreanu (de altfel, imediat după 1989, cineva a reprodus versurile – „Nu te-au pus acolo sus/ Că ai fi tu soarele/ Ci că-ți put picioarele/ F*t*-ti mă-ta-n c*r de rus!" – pe soclul respectivei statui din Iași). Evident, exista prea puțină decență și analiză rațională în abordarea episodului dispariției statuii soldatului sovietic; e o dovadă de primitivism și de absență a respectului de sine să te războiești cu statuile și mormintele, indiferent ale cui sunt. Cei care au murit atunci pe teritoriul României, cei mai mulți dintre ei fiind doar „carne de tun", sunt victime ale conjuncturii și istoriei; chiar dacă s-au identificat sau nu cu finalitățile puterii sovietice, soldații defuncți au dreptul la memorie. Poate că multe dintre aceste atitudini animate, îndeosebi de românii din cele două Moldove sunt deteminate și de xenofobia pe care o întâlnești agresiv manifestată pe site-uri rusofone precum: www.aif.ru, www.kp.ru, www.rodina.ru, www.slavrus.net, www.za-rodinu.ru, site-uri în care popoarele, care s-au emancipat de sub influența Rusiei sunt descalificate prin definiri stigmatizante. Astfel, dacă moldovenii sunt numiți *maldavani-bîki* („boi"), atunci estonienii sunt *suki* („cățele fasciste"), ucrainenii raman *haholi* și *krahabori* (adică „înapoiați"), iar bielorusii sunt considerați *zaiki* („iepuri")![22]

Statuile și competiția internă politică și național-identitaristă

[21]"Cimitirul românesc de onoare de la Țiganca", în http://www.once.ro/cimitire/cimitir_tiganca.php (accesat 10. octombrie 2016).
[22] Mihaela Grancea," Scandaluri cu statui. Nostalgii periculoase, polemici neterminate"...

În jurul ridicării, amplasării și conservării statuilor cu impact public (politic) au existat dintotdeauna scandaluri politice și/sau culturale. Actorii politici au încercat prin asumarea deciziilor legate de realizarea statuilor să confiște moștenirea lăsată de personajul sau de personajele care au avut roluri în evoluția comunității și au beneficiat de astfel de reprezentări postume. De regulă, scandalul debuta cu exprimarea unor anumite exigențe estetice vizavi de execuția artistică a monumentului și cu manifestarea rezervelor cu referire la amplasarea spațială a monumentului. Camuflată astfel, contestarea ascundea însă rivalități politice și orgolii mărunte. Scandalurile, deși erau/sunt de durată scurtă, atrăgeau atenția datorită faptului că de anumite statui se leagă afecte identitare și personale, nostalgii și habitudini (pentru mulți citadini monumentele situate în spațiul public sunt repere în funcție de care sunt fixate întâlnirile de socializare, precum și cele amoroase). Statuia lui Gheorghe Lazăr din Sibiu era un astfel de ax, simbolistica ei fiind îmbogățită de sângerosul Decembrie 1989, de statutul ei de martor al evenimentelor tragice, petrecute atunci. Despre rolul și locul tradițional al statuii și despre maniera în care imaginăm acest statut simbolic, civic, pot oferi imagini interesante piesele de teatru și ecranizările realizate dupa piesele lui Caragiale: în fața statuii care marchează centrul Pieței, deci centrul Centrului, debutează și se încheie partea mai semnificativă a intrigii; poate de aceea, eroina eroinelor caragialești, Mița Baston, susținea că se jură „… pe tot ce mi-a ramas mai scump, jur pe statuia Libertății de la Ploiești, că are să fie o istorie!“[23]

Un episod de confruntare politică s-a consumat în jurul statuii sibiene a lui Gheorghe Lazăr, statuie „modernistă“ din anii '80. Când primarul Klaus Johannis a lansat în relație cu planul de refacere a Pieței Mari din Sibiu ideea restructurării acesteia după informațiile existente cu referire la imaginea tradițională a urbei, ceea ce presupunea și reamplasarea statuii menționate în alt cadru, naționaliștii au considerat intenția primarului ca fiind dictatorială și antiromânească. Concret, în ședinta Senatului din 3 martie 2003, senatorul PRM (Partidul România Mare) Aron Belaşcu a afirmat că sibienii erau panicaţi la ideea reinstalării statuii sfântului Nepomuk, patronul tradițional al orașului[24]. Demersul primarului era considerat „o impietate culturală“, o lezare a memoriei istorice, deoarece ar fi presupus

[23] Ibidem.
[24] http://www.cdep.ro › ... › Proceduri parlamentare › Dezbateri › Calendar 2003.html (accesat 10 octombrie 2016).

dislocarea statuii lui Gheorghe Lazăr, pedagog perceput ca simbol al emancipării culturale românești. În realitate, însă, nu a existat niciun fel de dramatism. Radu Aftenie, artistul care a realizat prima reprezentare plastică a lui Gheorghe Lazăr, a repetat efortul, iar noua statuie amplasata în partea laterală a Pieței Mari a orașului se integrează în noua structură, iar sibienii sunt mulțumiți de acest compromis.

Acest scandal nu a avut însă actorii, „susținerea", discursul complex și polemica presupuse de scandalul „Statuii Libertății" din Arad, operă realizată de sculptorul György Zala. Monumentul academist, înalt de 16 m, este un grup statuar alegorizant care aduce un omagiu eroilor Revoluției maghiare din 1848-1849, celor treisprezece generali executați la Arad în 6 octombrie 1849; dezvelită în 1890, statuia a fost îndepărtată în anul 1924, din ordinul guvernului Brătianu. Reamplasarea monumentului fusese negociată de către UDMR (Uniunea Democrată a Maghiarilor din România cu PSD (Partidul Social-Democrat), însă reacțiile naționaliste ale unor membri PSD, dar mai ales cele ale PRM-ului au determinat șovăielile și abandonarea proiectului de către guvernanţi. Presa a oglindit și ea evenimentul, evident în funcție de interesele de grup, de opțiunile politice și ideologice. Episodul a implicat în polemici o parte a intelectualității maghiare și române, îndeosebi pe aceea preocupată de aplicarea principiilor „politicii corecte"[25]. Conotațiile istorice ale monumentului, precum și revendicările minorității maghiare fac ca „Statuia Libertății" să fie mai mult decât o statuie. Ea a fost realizată și ridicată în perioada dualismului austro-ungar, epocă în care maghiarii s-au bucurat de beneficiile asocierii, dar au încercat și să-și sublinieze „exemplaritatea istorică"; istoricii maghiari au fost obsedați de reprezentarea istoriografică a cuceririi „Patriei europene" (Honfoglalás). Din nou, în numele dreptului cuceririi, se realiza în același timp cu procesul de modernizare a societății și obiectivul constituirii unei națiuni omogene, ceea ce presupunea, invariabil, și asimilarea populației românești.

Modernizarea și exhibiționismele orgoliului identitar au făcut ca peste tot în Ungaria să se ridice „obiecte simbolice" care să satisfacă orgoliul identitar și să nutrească ideea unei

[25] Vezi „Observator cultural", nr. 191/2003 – polemica angajată între Lajos Notaros, Szilágyi N. Sándor și Gabriel Andreescu în http://www.observatorcultural.ro/articol/scandalul-statuii-libertatii.html (accesat 10 octombrie 2016).

emancipări plenare, emancipare care însemna reconstruirea „Ungariei Mari", milenare. Aceste moșteniri culturale animă și acum elita intelectuală a maghiarilor din România; ca și în perioada interbelică, aceasta exersează adesea un naționalism de sorginte romantică și reparatorie apelând la simbolurile tradiționale ale acestei identități, implicit la recuzita propusă de argumentul istoric. În contextul în care identitatea este extrasă din trecutul pretotalitar, preluându-se fără discernământ imagini inactuale și ignorându-se relaționarea sincronie-diacronie, această elită reproduce, inevitabil, un discurs desuet și vindicativ, discurs cu puternice note resentimentare. Elementele spațiului simbolic (monumentele, locuri și evenimente istorice, emblemele identitare devin nu doar branduri, dar și prilej de concentrare a revendicării și de provocare a unor stări conflictuale). De aceea, nu trebuie să mire faptul că revendicările etniei maghiare, reprezentate politic de UDMR, s-au focalizat pe negocierea reamplasării „Statuii Libertății" în Piața Pompierilor. Dar, când părea că negocierile „merg în linie dreaptă", în preajma semnării protocolului pentru 2003, în 18 august, pe postul de televiziune „Realitatea", senatorul PSD Adrian Păunescu a cerut stoparea demersului politic, evident, după „prestarea" unui exploziv discurs naționalist. Astfel, în prezența unei situații care nu suportă (electoral!) inflamarea sentimentelor naționale, ideea reamplasării celebrei statui a fost abandonată[26].

Alte scandaluri au provocat inițiativele extremiștilor maghiari și români, demersuri care urmăresc reabilitarea unor figuri funeste ale celui de-Al Doilea Razboi Mondial. Ridicarea de busturi și/sau statui care să-i reprezinte pe baronul Albert Wass sau pe mareșalul Ion Antonescu face parte din acest efort concertat care vizează rediscutarea biografiei acestor criminali de război. La Odorheiul Secuiesc, primarul Szasz Jenö, militant al autonomiei secuiești, a inițiat amplasarea în parcul central a statuii lui Albert Wass, politician și om de cultură responsabil de moartea a mii de civili români și evrei. Dacă oficialitățile române centrale au fost paralizate de considerente politice conjuncturale, reprezentanții comunității românești din Secuime și Federația Comunităților Evreiești din România au protestat față de inițiativa extremiștilor maghiari și au cerut îndepărtarea statuii din spațiul public, având ca argumente nu doar recursul la istorie, ci și invocarea legislației care interzice cultul criminalilor de război. Reprezentanții minorității maghiare au ignorat apelurile amintite,

[26] Mihaela Grancea," Scandaluri cu statui. Nostalgii periculoase, polemici neterminate"...

sperând ca opinia publică să fie atrasă de alte subiecte „stringente“. Între timp, „Editura Mentor“ din Tg. Mureș, la care Marko Bela, liderul UDMR, deținea 45% din acțiuni, a editat mai multe lucrări prin care susține procesul de reabilitare a lui Wass Albert. Ba mai mult, în 2002, senatorul UDMR Gyorgy Frunda a înaintat Procurorului General al Romaniei o cerere prin care cerea anularea sentinței prin care Wass Albert a fost condamnat în anul 1946 pentru crime de război comise în 1940, când Ardealul a fost ocupat de trupele horthyste[27].

Cam în aceeași perioadă de reafirmare a naționalismelor extremiste, între 1999 și 2002, mai multe inițiative peremiste și legionare încercau să reconfigureze public o altă imagine pentru Ion Antonescu, mareșalul pe care V. C. Tudor, om politic ultranaţionalist, îl numea „Eroul tragic al istoriei naționale“ (vezi vocabulele publice și cele din ziarul „Tricolorul“). În noiembrie 1999, Gheorghe Funar, pe atunci primar al Clujului, membru al Partidului România Mare, și-a manifestat dorința de a-i ridica lui Antonescu o statuie „pe malul Someșului“. Acestei glorificări postume i s-a opus doar Eckstein Kovács, Ministrul Minorităților din acea perioadă. De altfel, periodic, cu o oarecare consecvență și ritmicitate, „din rândurile legionarilor, armatei, chiar „SRI-ului și bisericii“, se recrutează „noii oficianți ai cultului postum“[28]. O inițiativă similară anunțase și senatorul PRM Dumitru Codreanu. Acesta a lansat ideea ridicării la Botoșani, din resurse personale, a unui bust al mareșalului Ion Antonescu. Reacția Filialei „Partidei Romilor“ a venit rapid, secretarul acesteia cerând ca primăria să ignore demersul și să nu uite efectele genoicidale pe care le-a avut politica lui Antonescu vizavi de rromi[29]. Acestor excese naționaliste, rasiste și xenofobe le-a impus o oarecare cenzură Ordonanța nr. 31/2002.

Conflicte cu mare miză identitară, conflicte care pot afecta chiar „aportul etnogenetic“, au loc și în alte spații culturale. Un astfel de episod s-a petrecut în Mexic. În orașul Espanola, în nordul Mexicului, se afla statuia ecvestră lui Juan de Onate, conquistadorul care în 1598 a stabilit în regiune primii coloniști europeni. Erou de manual, Onate seamănă cu Hernán Cortés și i se atribuie o „fizionomie hispanică“. Inaugurată în 1994, statuia a provocat polemici aprinse. Cei care au apreciat realizarea plastică cu semnificații identitare au fost cei care se consideră hispano-americani; din această perspectivă, aceștia

[27] Ibidem.
[28] *Andrei Pippidi, Despre statui si morminte. Pentru o teorie a istoriei simbolice, Iaşi: Polirom, 2000), 227-230.*
[29] Mihaela Grancea," Scandaluri cu statui. Nostalgii periculoase, polemici neterminate"...

consideră că sosirea lui Onate în această colonie a Noii Spanii a fost un eveniment major pentru civilizația nord-americană. În schimb, anglo-americanii, indienii Pueblo și Chicanos consideră statuia drept un afront adus memoriei indigenilor exterminați în timpul dominației spaniole (în 1599, soldații lui Onate au masacrat în jur de 1000 de băștinași). Acest episod reflectă percepțiile relative și diferențiate ale trecutului istoric, maniera în care emoțiile identitare afectează memoria colectivă, alimentează ideologiile și tensiunile etnice. Spațiul public devine loc al disputei, al contestării, al impunerii simbolurilor specifice identității colective[30].

Note concluzive

Cultivarea identității naționale, a panteonului, este o referință culturală și politică. Comunitățile dedică figurilor exemplare și reprezentative pentru existența lor istorică cvasieternizarea prin virtuțile statuilor care, expuse în locuri publice, stimulează reperele identitare, sensibilitățile și solidaritățile de grup. Statuile reprezintă substitute; în cadrul ceremoniilor politice și culturale, personajele „imortalizate" îi onorează pe cei reprezentați și îi metamorfozează după „legile" ancenstrale ale autopercepției colective. De aceea, astfel de statui, prin miza lor identitară, după cum s-a văzut, nasc patimi politice și nu numai[31]. Cel puțin în ultimul deceniu și în relație cu intrarea în Europa, primarii proiectau noi monumente care, situate în parcuri, să ne amintească valoarea eroilor eponimi. Astfel, dacă Primăria orașului Iași a organizat un concurs pentru realizarea unui bust din bronz al domnitorului Alexandru Lăpușneanu[32], încă din 2006, reprezentanții Primăriei Municipiului București

[30] *John Nieto-Phillips, Corinne Datchi-Phillips, „Mémoire et consanguinité: Les origines de l'identité spanish-american au Nouveau-Mexique", în „Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire", no. 7, 2003, http://alhim.revues.org/document371.html (accesat 15 septembrie 2015).*

[31] Prea puține dintre autoritățile locale sunt însă preocupate de statuile dispărute, de reinstalarea celor care aparțin unor personalități reabilitate de democrația postcomunistă. Instituțiilor interesate le oferim un fel de ghid, un album: București Materie și istorie. Monumentul public și distopiile lui, Anca Benera, Alia Șerban (editori), ed. bilingvă română-engleză, Institutul Cultural Român, București. 2011. Cartea prezintă câteva studii de caz despre monumente dispărute sau îndepărtate din forul public.

[32] Bustul, realizat de Dumitru Pasima, a fost instalat la începutul anului 2008 în centrul orașului, în capătul dinspre bulevardul Independenței – Constantin Ostap, „Statuia lui Alexandru Lăpușneanu și-a găsit locul", *http://www.ziaruldeiasi.ro/pulsul-orasului/statuia-lui-alexandru-lapusneanu-si-a-gasit-locul~ni4mu9* (accesat 15 septembrie 2015).

concepeau construirea unui complex de statui care să-i înfățișeze pe cei mai cunoscuți cincisprezece conducători români. Modelul îl constituia „Piața Eroilor“ de la Budapesta, iar locația favorită pentru viitoarele monumente părea a fi „Parcul Carol“ (apropo: o singură statuie ecvestră, de mărimea celei din „Piața Universității“, va costa un milion de euro![33]). Se preconiza, astfel, ca în cinci ani să românii să fi beneficiat de o „piață milenaristă“ cu țintă turistică și identitară.

În postcomunism, unii dintre contemporani se simt reprezentați de statuia cuiva care îi legitimează, sunt solidari cu „destinul“ acesteia, sau, dimpotrivă, o detestă, deoarece ea reprezintă un trecut pe care îl percep ca pe o epocă de suferință colectivă sau/și de ocultare. Aproape am zice, că sunt „bântuiți“ de statui, precum Evgheni din poema lui Pușkin, *Călărețul de aramă*, personaj umil care se confruntă, în noapte, într-un duel al privirilor, cu statuia lui Petru I: „Şi pe acel ce 'n înălţime /Stând neclintit şi drept în şea,/ Prin aşternuta 'ntunecime/ Cu cap de-aramă priveghea./ Din voia cărui lângă mare/ A fost durat acest oraş/... în negura 'nconjurătoare/ Era cumplit, măreţ, trufaş /(....) Smintitul cu paşi rari,/ molatici în loc pe urma s'a oprit/ Şi ochii şi-i ţinti, sălbatici,/ Pe chipul celui ce era/ Monarh pe-a lumii jumătate/.../ Pe ochi o ceaţă i s'a pus,/ Prin inimă văpăi şi ură, în sânge-i clocot nesupus;/ Se mohorî peste măsură/ Stând lângă idolul semeţ;/ Cu dinţii strânşi, cu mâna strânsă,/ Cuprins de-un nesfârşit dispreţ/ De-o forţă neagră şi nestânsă,/ „Halal, constructor de minuni!“/ El tremurând de-o ură beată/ Şopti încet cu ochi nebuni/ „Ţi-arăt eu ţie...!“/ Şi deodată/ Fugi năuc./ I s'a părut/ Că faţa ţarului temut,/ O clipă-aprinsă de mânie/ S'a 'ntors încet spre el./ Şi mut/ Prin piaţa largă şi pustie El fuge; după el, grăbit, Răsună tunete zălude Şi-un greu galop sonor s'aude/ Pe caldarâmul zguduit;/ Şi luminat de-a lunii scamă.../ .../în urma lui venea cu zor înaltul Călăreţ-de-Aramă/ Pe calul cu galop sonor/. Şi până 'n zori, prilej de teamă./ Cu mâna spre smintitul meu,/ Urmându-1 pas cu pas, mereu,/ Cumplitul Călăreţ de-Aramă /A galopat cu tropot greu./ De-atunci, când el din întâmplare/ Prin piaţa s'abâtea hoinar,/ Pe faţa lui o tulburare/ Se zugrăvea şi-un chin amar./ Trudita-i inima, degrabă,/ Spre-a-i potoli bătaia grea/ Şi-o apăsa c'o mână slabă;/ El şapca veche şi-o scotea/ Să-şi salte ochii nu 'ndrăznea/ Trecând pe-alături.“[34] Aceasta confruntare cu un „idol“ al

[33]“Cel puţin 15 statui ar putea răsări în Parcul Carol”,în https://megastructures.wordpress.com/2006/09/19/cel-putin-15.html (accesat 10 octombrie 2015).
[34] Alexandr S. Pușkin, Călărețul de aramă, Cartea Rusă, București, 1949, pp. 22-23.

istoriei i-a fost fatală personajului. Era epoca romantismului. Acum, statuile „bantuie“ doar în cultura festivă.

BIBLIOGRAPHY:

1. **Bucureşti Materie şi istorie. Monumentul public şi distopiile lui, Anca Benera, Alia Şerban (editori), ed. bilingvă română-engleză, Institutul Cultural Român, Bucureşti. 2011.**
2. **Fătu-Tutoveanu, Andrada, ”Constructing Female Identity in Soviet Art in the 1930s. A Case Study: Vera Mukhina’s Sculpture”, în Bulletin of Transilvania University of Brasov, vol. 3 (52), 2010.**
3. **Fowkes, Rueben, ”Soviet War Memorials in Eastern Europe”, în Figuration/Abstraction: Public Art in Europe 1945-68, ed. Charlotte Benton , Ashgate, Manchester, 2004.**
4. **Gildea, Robert, The past in French history, Yale University Press, New Haven & London, 1994.**
5. ***Andrei Pippidi, Despre statui si morminte. Pentru o teorie a istoriei simbolice, Polirom, Iaşi, 2000.***
6. **Puşkin, Alexandr S., Călăreţul de aramă, Cartea Rusă, Bucureşti, 1949.**
7. **Welch, Gabriela, „Memoria celui de-al Doilea Război Mondial în Uniunea Sovietică: sacrificiu, victorie, cult“ în Istoria recentă altfel: perspective culturale, ed. Andi Mihalache, Adrian Cioflâncă, Ed. Universității „Al. I. Cuza“, Iaşi, 2013.**
8. **Hignett, Kelly, ”Monumental Makeover in Bulgaria Illustrates the Contested Status of Soviet-Era War Memorials”, *https://thevieweast.wordpress.com/2011/07/04/monumental-makeover-in-bulgaria-illustrates-the-contested-status-of-soviet-era-war-memorials/* (accesat 28 septembrie 2015).**
9. **Ellyatt, Holly, ”Russia Angry as Poland erases Communist past”, *http://www.cnbc.com/2016/04/01/russia-angry-as-poland-erases-communist past.html?__source=yahoo%7Cfinance%7Cheadline%7Cheadline%7Cstory&par=yahoo&doc=103513076* (accesat 1 aprilie 2016).**
10. **Marinovich, Damir, ”Stop Saying Lenin Statues Are a Symbol of Russia. He Hated Russia and Tortured Her People”,*http://russia-insider.com/en/politics_ukraine_opinion_culture_christianity_society/2014/11/04/02-06-53pm/stop_saying_lenin* (accesat 28 septembrie 2015).**
11. Wheatstone, Richard, ”Banksy of Bulgaria gives war statue a makeover in support of Ukraine uprising”, în http://www.mirror.co.uk/news/world-news/banksy-bulgaria-gives-war-statue-3176990 (accesat 28 septembrie 2015).

12. Gachava, Nino, "Georgian President Blasted Over Monument's Demolition", în www.rferl.org/.../Georgian...Monuments.../191..(accesat 11.10.2016).

13. "Two killed in Georgian war monument demolition blast", în http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8423034.stm (accesat 10 octombrie 2016)

14. **"WWII memorial blown up in Georgia to be rebuilt in Moscow – Putin", în *https://www.rt.com/politics/georgian-memorial-rebuild-moscow/*, (accesat 28 septembrie 2015).**

15. **"Analogue of Glory Memorial destroyed in Kutaisi opened in Moscow", în *http://eng.kavkazuzel.ru/articles/15606/*, (accesat 28 septembrie 2015).**

16. **"Demolished Georgian WWII memorial rebuilt in Moscow park", în *http://www.timesofmalta.com/articles/view/20101223/world/demolished-georgian-wwii-memorial-rebuilt-in-moscow-park.342283* (accesat 28 septembrie 2015).**

17. **"Russia Unveils New Monument To WWII Victims, Angering Georgia",în *http://www.rferl.org/content/russia_georgia_war_memorial/2255227.html* (accesat 28 septemrbie 2015).**

18. Grancea, Mihaela, "Scandaluri cu statui. Nostalgii periculoase, polemici neterminate" , http:// revistacultura.ro/cultura.php?articol=1549.html (accesat 10 octombrie 2016).

19. **"Cimitirul românesc de onoare de la Ţiganca", în *http://www.once.ro/cimitire/cimitir_tiganca.php* (accesat 10. octombrie 2016).**

20. http://www.cdep.ro › ... › Proceduri parlamentare › Dezbateri › Calendar 2003.html (accesat 10 octombrie 2016).

21. „Scandalul Statuii Libertăţii", în http://www.observatorcultural.ro/articol/scandalul-statuii-libertatii.html (accesat 10 octombrie 2016).

22. ***Phillips, John Nieto şi Datchi-Phillips, Corinne, „Mémoire et consanguinité: Les origines de l'identité spanish-american au Nouveau-Mexique", în „Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire", no. 7, 2003, http://alhim.revues.org/document371.html (accesat 15 septembrie 2015).***

23. **Ostap, Constantin, „Statuia lui Alexandru Lăpuşneanu şi-a găsit locul", *http://www.ziaruldeiasi.ro/pulsul-orasului/statuia-lui-alexandru-lapusneanu-si-a-gasit-locul~ni4mu9* (accesat 15 septembrie 2015).**

24. "Cel puţin 15 statui ar putea răsări în Parcul Carol", în *https://megastructures.wordpress.com/2006/09/19/cel-putin-15.html* (accesat 10 octombrie 2015).

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

GOD AND HUMAN CONSCIOUSNESS

Gabriela Pohoață, Prof., PhD and Mihaela Mocanu, Lecturer, PhD, "Dimitrie Cantemir" Christian University

"Consciousness! Consciousness! Divine instinct, immortal and celestial voice; assured guide of an ignorant and narrow-minded being, but intelligent and free. Infallible judge of good and evil, which makes man like God".

J.J.Rousseau

Abstract: Our research work aims to bring a new and somehow necessary clarification on the relationship between philosophy and God, to highlight the role of human consciousness within this connection, pointing out explicitly and argumentatively the following idea: the philosophical way towards God is self-knowledge. From this perspective, our text comes to support the idea that this anthropological way is somehow the deepest and the only way of getting to know the universe because the divine mysteries are hidden only in the self-consciousness. Consciousness is nothing but the voice of God in man. There are several stages of revelation that correspond to the levels of consciousness. But philosophical inquiry raises man to the level of transcendence consciousness, leading him thereby to the understanding of the sense of existence. From here, the grandeur, uniqueness and importance of philosophy for man.

Keywords: God, consciousness, self-knowledge, philosophy, metaphysics, sense of existence, transcendence.

Nobody can claim he knows how to respond comprehensively to the question "What is God?" because our limited reason cannot embrace the Endless, the Boundless. But we all feel that it exists, because human reason is universal, and through it man is the only being able to acceed to transcendence, divinity, the Absolute. We have chosen to write about God and

human consciousness because, in our opinion, conscience is not a mere concept; it is a state of enlightenment that requires no demonstration of God's existence. Not incidentally, N. Berdyaev highlighted *"Man's consciousness itself as the center of the world, hiding in itself the world secret and rising above all things in the world is the prerequisite of any philosophy, without which one cannot philosophise"*.[1]And God can be heard only in the silence of the consciousness Voice.

The debate on God's destiny has marked the Western world's destiny decisively. Moreover, the culture in which we find ourselves in Europe was born and will continue to be a culture marked in its depth by people's relation to God. The whole history of philosophy is an evolution of the relationship between God and human consciousness; philosophy itself arose in the European cultural area as an assertion of man's individual human consciousness as a human being confronted with the universe. Man penetrates cognitively the meaning of the universe and the latter penetrates man, surrenders to his creative effort as to a little world, the microcosm. Thus, we concur with Berdyaev's assessment according to which "the anthropological way is the only way of getting to know the universe and this way requires an exceptional self-consciousness of man ... .. this exceptional human self-consciousness is one of the truths acquired as a result of philosophizing, it is the truth underlying any creative act of philosophical knowledge"[2]. The development of human thought has generated the birth of existential interrogations related to the basis and meaning of existence. Through this, man came to the idea of God as an absolute benchmark, the identification of man in and through God being the essence of human existence. In the relationship God-man, only the second term is a relative one, the first being absolute – it is the reality of that ideal with which the man of relativity measures the shape, degree and sense of his being. Therefore, we appreciate that **human life is meaningless without transcendence.**

The title of this text could be perhaps too haphazard or overwhelming for someone who can only wonder without claiming definitive answers to a problem that many thinkers have conceptualized but failed to elucidate, despite the extraordinary intellectual efforts and authentic spiritual experiences. God cannot be defined, because it is not something specific but, on the contrary, it is an undefined "whole". From the philosophical debate on divinity it

[1]N.Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act,* Bucharest, Humanitas Publishing House, 1992, p.68.

[2]Ibidem, p. 69.

can be inferred that there is no metaphysical knowledge of God; however, we can talk about the philosophical search for God. In fact, we consider that **this need for search is the most important thing in philosophy**, because it maintains us in a creative state, with our consciousness awake and lucid.[3]

Philosophy and God

"I can understand myself well only through my image about Him. Only in this way does self-knowledge have a result and a meaning. He who does not think of Him, remains a stranger to himself. As God is the only way to self-knowledge, and Universal History – a rewriting of his forms" (Cioran, 1995, p. 129).

Ever since antiquity philosophy has meant the search for Truth, teaching us how to think and guiding us towards the Truth. To the question: how does philosophy carry on this approach? there is only one answer: through the possibilities of human knowledge, more precisely, through self-knowledge. If science means knowledge, philosophy means self-knowledge.[4] Philosophy addresses the individual. We can claim that we can communicate with each other only when we learn to be really alone. In the solitude of the critical moment man appeals to what he never loses, that is to himself. In other words, philosophy means the activity of consciousness. *Human consciousness is the guarantor of communication between man and divinity.* When human consciousness is manifested we can appreciate that man has reached a higher level of communication, self-knowledge meaning *the osmosis between man and God*. By means of consciusness, God tells us what we need to be and what we are. By consciousness, we can see our true face, because we can see it in God's light.

He who says that philosophy removes man from God commits a serious error due to some confusions or biases that may persist. Therefore, we intend to clarify this relationship with a view to a correct understanding of philosophy as a form of specific knowledge distinct from science, art, religion, on the one hand, and, on the other hand, to emphasize that

[3]G.Pohoaţă, *Discovering the Consciousness*, Cogito. Multidisciplinary Research Journal, vol. VI, no. 2/june, 2014, "DimitrieCantemir" Christian University, Pro Universitaria, Bucharest, 2014, p.45-51.

[4]N.Berdyaev, *cited works*, p. 42-43.

philosophy does not harm the human being, on the contrary, it prepares his soul for what is going to happen. ”Philosophy is a prayer that one murmers all his life.”[5] The purpose of philosophical knowledge is that man, by properly using his reason, may achieve a higher level of consciousness, thus being able to accede to the knowledge of the human being’s essence, updating what is divine in him. Philosophy as a sheer spiritual activity leads man towards true contemplation, making him acquire the consciousness of transcendence. At this level, philosophy appears as the supreme form of self-consciousness.

In philosophy God is a paramount concept with metaphysical, epistemological and moral meaning, approached either as a principle of existence or knowledge, or as a judge of consciousness, as an ”absolute monarch”.

”The object of philosophy itself is transcendence, divinity”.[6]

”There is no completely achieved philosophical system that fails to reach, sooner or later, a limit point that is God - whether this God is matter, or the universe, as for the pantheists, whether it is a supreme idea of Good as for the Platonists etc., but all reach a limit point, source of the whole life and reality and, at the same time, foundation of all reality. .... In philosophy, this limit point, God, is the result of a whole series of quests of our reason.”[7] In the European modernity, based on “reason”, God was searched in nature by philosophers such as Cusa, Bruno, Bohme, Spinoza, Schelling. Similarly, God was then sought in the sphere of organization of the world itself, that is through a rigorously logical approach of the world: Descartes, Pascal, Bayle, Leibniz represent this second search, to which the skeptics Hume and Voltaire put an end, and Kant saved it on the the realm of practical reason, while Hegel made the synthesis of “reasons” and “Christian tradition”. God continued to be searched, later on, also based on “reason”, starting from the inner feeling: Pascal, Rousseau, Schleirmacher, Kierkegaard are the representatives of this search. But beyond these quests of God in nature, in the rational organization of the world, in the inner self, we can say: “The power of autonomous reason to question the uncritical authority has righteously shaken the naive immediacy of faith in revelation - but the incompetence of empty reason to substantiate the

[5]G.Liiceanu, *Declaration of Love, Bucharest, Humanitas Publishing House, 2001, p.62.*

[6]Nae Ionescu, *Treaty of Metaphysics*, Bucharest, Roza Vânurilor Publishing House, 1999.

[7]Nae Ionescu, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Cluj, Apostrophe Library Publishing House, 1993, p.116.

knowledge of God instead of tradition, and to promote it comprehensively and deeply, did not manage to make anyone completely happy. Honesty in the discussion about God is truly a real progress. This meant not only undermining illusions, but also what is essential, dismantling the absolute fanaticism with its instruments of power".[8]

God's conceptualization in philosophy has brought along not only a deepening of the project of reason, but also a critical elucidation of the traditional statements about God.

The philosophers' God was delineated by the God of Abraham, Isaac, Jacob by Pascal. On the famous night of November 23, 1654 - as it is written in his Memorial - Pascal came back from the God of philosophers to the biblical God of Jesus Christ, full of joy and tears of retrieving joy. He describes the feeling of awakening and rediscovering the true God like a "fire". "Feu << Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob et des philosophes >> non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix. Dieu de Jesus-Christ...[9] We speak about that God, after the clues from Pensées, who is felt, and even more than felt, lived with the whole being by humans, unlike the philosophers' God whose existence is proved by means of "natural inferences". The philosophers' God is not different because God is unique, but he is God insofar its existence and its qualities must be proven by natural inferences. The problem of belief or unbelief in God does not concern philosophy. We can pretend that we place ourselves in the realm of philosophy when we conceptualize God. From this need was born the natural theology based on reason, unlike revealed theology based on revealed belief. Natural theology is a science about God, as far as God can be recognized without belief. **Recognizing God without faith means reaching the knowledge of God's existence and essence by the mere use of human reason power, by natural light - lumen natural** – so that one can cope with the atheist's skeptical assertions, in contrast with the attitude gained only by faith in God's revealed word[10]. The natural theology developed by Augustine and Thomas Aquinas seeks to formulate rational proofs of God's existence and depends on finding them.

---

[8] Ulrich Neuenschwander, *GottimneuyeitlichenDenken*, GerdMahn, Gutersloh, 1977,BandI, p.16.

[9]Bl.Pascal, Pensées, Paris, Booking International, 1995, p.9.

[10] Konrad Cramer, *Der Gott der biblischenOffenbarung und der Gott der Philosophen*, în-Hans Michael Baumgartner und HanssWaldenfels. Hrgs, *Die philosophischeGottesfrage am Ende des 20*. Jahrhunderts, Karl AlberVerlag, Freiburg, Munchen, 1999, p.15.

It is certain that finding rational proofs of God's existence was not always an approach inspired by philosophy as a discipline, and by the philosophers' needs to complete their systems. [11]

In his "Epistle to the Romans", the Apostle Paul had already launched such a search in Christianity itself, when he said that "ever since the creation of the world His invisible nature, namely, His eternal power and deity, has been clearly perceived in the things that have been made".[12] But the search for rational evidence of God's existence was kept inside the representation of God based on biblical revelation and came about as a confirmation of it. What for the Apostle Paul prevailed - namely God revealed and expressed in the Bible – had subordinated God's representation resulted from natural inferences, based on the observation of "creatures". Later on, however, a tension between God of the natural theology and God of revealed theology arose, which was in fact a tension between natural reason and faith. But there were attempts to harmonize reason and faith. Augustine enunciated a Christian philosophy proposing to combine faith and reason. He said: "Understanding is the reward of faith. So do not seek to understand in order that you may believe, but believe in order that you may understand"[13] . So, for him faith was foremost, as he saw it as the essential prerequisite of a Christian philosophy. On the other hand, he argued that mere faith is just a blind nod. It must be strengthened and made intelligible through reason. Thomas Aquinas[14] wanted to establish a harmonious coexistence between reason and faith, pointing out first that the basic principles of faith do not contradict the conclusions of philosophy and, secondly, that they do not start from the grounds of philosophical arguments, nor do they make them up. Thomas Aquinas claimed the argumentative evidence of the existence of deity, but he admitted that what is obtained by the inferences of reason is not faith, but a prerequisite of faith: *non*

[11] Andrei Marga, *Religion in the Era of Globalization*, Bucharest, The Romanian Academy Publishing House, 2014, p.172.

[12]*Epistle to the Romans*, in the *Bible* or the *Holy Scripture*, *I* , 20, p.1624, apud. *ibidem*, p.173.

[13] Augustin din Hippona, (354-430), in *Iohannis Evangeliumtractatus*, XXIX,6., apud. Diane Collinson, *Glossary of Western Philosophy*, Bucharest, Nemira Publishng House, 1995, p.39.

[14]Thomas Aquinas, (1225-1274), his philosophy is closely intertwined with his theology, his fundamental work: *Summa Theologiae*, (Summary of Theology), apud. Etienne Gilson, *The Philosophy of the Middle Ages*, Bucharest, Humanitas Publishing House, 1st Part, 1995.

articuli fidei, sed preambula ad articulos. His motto was ***intelligo ut credam***: what I know is to believe. The philosophers' God is the preparation of God revealed.

Descartes relaunched the search of arguments for God's existence and highlighted the famous ontological argument.[15] Pascal would accept that theology based on arguments of reason and, thus, the philosophers' God kept their legitimacy but, at the same time, he realized that God revealed had to be the first choice. His profound observation was that the God of Abraham, Isaac and Jacob is not the one certified by the philosophers' inferences. The philosophers' God satisfies man's need for knowledge, but does not satisfy what satisfies the God of the Bible: a deeper, lived relationship, a fundamental relationship with the world and with God, which cannot be reduced to knowledge.[16] Leibniz replaced the Cartesian doubt with faith, pleading for the "compliance of faith with reason".[17] Kant, with his *Critique of Pure Reason*[18], submitted the theological arguments for God's existence to criticism" - ontologically, cosmologically and teleologically - showing that they make, in fact, an illegitimate derivation from the concept to reality. The natural theology recorded thus a heavy blow.

We do not intend to present the way in which philosophers theorized the issue of deity, because this is not what we proposed to do in our study. The examples above are meant to clarify somehow the relationship of philosophy with God, or rather, to highlight, paraphrasing Hegel, that the philosopher is the closest to God because he reads His commands in original. Moreover, Hegel argued that "The subject of philosophy is God, as a single object. Philosophy is not the profane wisdom of the world, as it was called in opposition to faith. It is not worldly wisdom, but unworldly knowledge, it is not the knowledge of external masses, of the empirical existence and life, but it is the knowledge of what is eternal, of what God is and

[15]R.Descartes, *Discours de la Méthode, Les Passions de l'âme, Maxi-Poche, Classiques Français,* Paris, Booking International,1995.

[16]Bl.Pascal, *cited works*, p.9-10.

[17]G.W.Leibniz, Theodicy. Essays on the goodness of God, the freedom of man and the origin of evil, translated by Diana Morărașu and Ingrid Ilinca, Iași, Polirom Publishing House, 1997, p.45-89.

[18]Imm.Kant, *The Critique of Pure Reason,* Bucharest, The Scientific Publishing House,1972.

what derives from His nature; and this nature must act and develop"[19]. Thus, the German philosopher uniquely defines philosophy as the "Science about Absolute"[20].

How can God's existence be proved today?

"If someone affirms God, he knows why he can trust reality"[21].

Despite the the intellective evolution of the human being, the need for certainty in relation to the entire existence, and especially the need to transcend the too volatile and confusing world of empirically given events have always led to the invocation of God and religion.

Today, when man has conquered the outer space, when by means of advanced technologies he has reached the pinnacle of creativity and expansion of intelligence, does a multivalent knowledge society still need God?

Nowadays people appeal to God due to their individual needs of finding support and due to their social needs of finding a unifying principle.

The principle of transcendence considers that the purpose of human fulfillment consists in the reflective integration of people's disparate experiences and their results regarding the cognitive, moral expectation, in terms of the social and utopian balance. Such integration is possible as far as the self and the community interests transcend their own isolated interests and seek fulfillment in relation to larger wholes that include the self together with the others' selves, and the community with other communities. The unification of one's own self with others is religiously given and interpreted theologically within the idea of God[22].

According to the existing experiences, there is no a purely rational demonstration of God's existence that would aspire to persuade by and large[23].

---

[19]G.W.Fr.Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Bucharest, Humanitas Publishing House, 1995, p.18.

[20]*Ibidem*, p.19-20.

[21] Hans Kung, *Existiert Gott?, Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper Verlag, Zurich, Munchen, 1978, p.608, apud. Andrei Marga, cited works, 179.

[22]Victor Anderson, *Pragmatic Theology. Negotiating the Intersections of an American Philosophy of Religion and PublicTheology*, State University of New YorkPress,1998,p.2-3.

[23]Hans Kung, *cited works*, p.587. Hans Kung's research was appreciated by Andrei Marga (cited works, p.179) as the most exhaustive research on God's existence carried out during the last centuries.

In *Existiert Gott*?, Hans Kung considered the possibility that the arguments of God's existence submitted by tradition may no longer have the previous argumentative force of reaching a consensus. He concedes that the arguments outlined by Plato and Aristotle - then taken over into Christianity by Augustine, systematized by Thomas Aquinas, resumed in Anselm of Canterbury's formula and re-established by Descartes, Spinoza and Leibniz, Wolf, replaced by Kant with a "moral postulate", speculatively reinterpreted by Fichte and Hegel and more recently resumed by Neo-Scholasticism – might not be convincing enough. The argument of the Supreme Good, in which all good things participate (Plato), the argument of the first drive and the argument of the ultimate goal (Aristotle), the argument of the Supreme Creator (Augustine), the ontological argument (Anselm), the cosmological, theological, ontological, moral arguments (Thomas, Descartes, Leibniz, Wolf), the moral "postulate" (Kant) are still worthy of interest, but now have a low probative efficacy. Therefore, these arguments move too little today even the faithful man. The natural theology seems to be, thus, at a loss, because the effectiveness of traditional arguments does not condition the existence of God. Hans Kung changes the strategy of arguing God's existence, appreciates Andrei Marga[24], considering as a starting point of his arguments the "existentially considered existence of man". In fact, it is about resuming Imm. Kant's path from the *Critique of Practical Reason* [25] in which Kung assumes " the whole man "in his undivided and unsimplified existence through reductionist approach strategies. The new path lies on the premise according to which the ethical questions remain crucial for human life, and ethics implies the question of finding the meaning, the scale of values, the guiding images and their foundation on religion. In Werner Heisenberg's formulation, "there, where no guiding image shows the way, the sense of action and of our suffering also disappears along with the scale of values and, in the end, only negation and despair remain. Religion is thus the basis of ethics, and ethics is the presupposition of life"[26].

The need for conscience and morality, rationality and wisdom, love and genuine faith, today, in such a confused and unstable world, shows us that *man without God has lost the*

[24]*Ibidem*, p. 178.

[25]Imm. Kant, The Critique of Practical Reason, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Bucharest, Iri Publishing House, 1999.

[26]Apud. Hans kung, *cited works*, p.608, apud. Andrei Marga, cited works, p.179.

essential freedom that exists in each of us, being prone to unfair and irrational acts, which affect our humanity and divine spark within us.

References:

Anderson, V., 1998, *Pragmatic Theology. Negotiating the Intersections of an American Philosophy of Religion and PublicTheology*, State University of New YorkPress,

Berdyaev, N.,1992, *The Meaning of the Creative Act*, Bucharest, Humanitas Publishing House

Collinson, D., 1995, *Glossary of Western Philosophy*, Bucharest, Nemira Publishing House

Cramer,K., *Der Got der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen*, in-Hans Michael Baumgartner und Hanss Waldenfels. Hrgs, *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20*. Jahrhunderts, Karl Alber Verlag, Freiburg, Munchen

Descartes, R.,1995, *Discours de la Méthode, Les Passions de l'âme, Maxi-Poche, Classiques Français,* Paris, Booking International

Gilson, E., 1995, *Philosophy of Middle Ages,* 1st Part, Bucharest, Humanitas Publishing House

Hegel, G., W., Fr., 1995, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Bucharest, Humanitas Publishing House

Ionescu, N., 1999, *Treaty of Metaphysics*, Bucharest, Roza Vânurilor Publishing House

Ionescu, N., 1993, Lectures *on the Philosophy of Religion*, Cluj, Apostrophe Library Publishing House

Kant, Imm., 1972, *The Critique of Pure Reason,*Bucharest, The Scientific Publishing House

Kant, Imm.,1999, *The Critique of Practical Reason*, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Bucharest, Iri Publishing House

Kung,H.,1978, *Existiert Gott?, Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper Verlag, Zurich, Munchen

Leibniz, G.,W., 1997, Theodicy. Essays on the goodness of God, the freedom of man and the origin of evil, translated by Diana Morăraşu and Ingrid Ilinca, Iaşi, Polirom Publishing House

Liiceanu, G., 2001, *Declaration of Love,* Bucharest, Humanitas Publishing House

Marga, A., 2014, *Religion in the Era of Globalization*, Bucharest, The Romanian Academy Publishing House

Pascal, B., 1995, *Pensées*, Paris, Booking International

Pohoaţă, G., 2014, *Discovering the Consciousness,* Cogito. Multidisciplinary Research Journal, vol. VI, no. 2/june, 2014, "Dimitrie Cantemir" Christian University, Bucharest, Pro Universitaria.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

FOR AN ANTROPOLOGICAL STUDY OF IGNORING THE OTHER'S BEING

Ștefan Lucian Mureșanu, Prof., PhD, Hyperion University of Bucharest

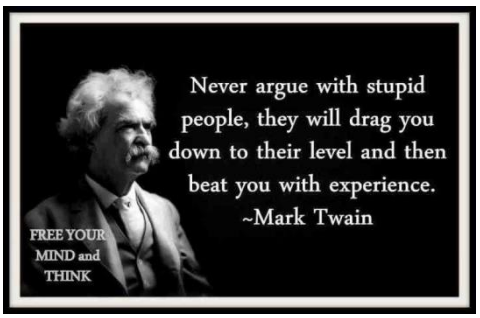
Abstract: *In front of you, a point in my life, I don't want to bow only because at this hour, in a time that will pass, the dark skies sent you to shake my dawn. You still ask me why…? You are the one given for too much, more then it can be forgiven, a loss that, when you will be desintegrated, will be forgotten. Today you are, but tomorrow who knows where your ash will spread because of the evil you placed inside your being's heart. You spill the hatred's venom, and your bile will spill out souring your blood, bitterness will drain your dull and damned being. You spread around your lack of knowledge, and when you came close to me, you wanted to steal my thought that raised its knowledge into the Universe where my matrix waits the load of my initiation. Time passes, the age of the world created by the one who whipped dawn with its frosty lashing is sinking in the unshaded telluric and gets lost in the funeral hiding of the tomb from where you shall never rise. In a time of my ego I asked myself why do we have to be born with evil beside, hidden in the cowardice of the telluric being of another, whom wants to be called an ally. I suffered when one day, someone I didn't expect sneaked into the world's mind words of reproach of the one who on this earth is me. He read to me an essay and, for three words that I placed as if for a wish of the idea flying in the wind, he inversed them in the disgusted criticism and absorbed the peace of my stay from one day. He stood up and hit and finally fell in his own muddy grave and died drowned in words. Ignorance is born from nothing and nothing kills the hardening of time spent with a juice of the gene chosen for knowledge. Knowledge is a long process of reaseaching in light, of a science which illuminates in darkness and opens then the ways which you bring into the light for knowledge. One who has knowledge can not have ignorance because science itself takes you further away from this profane state of the naïve. Popular literature was the first one to improve through its anonymous creations the ego of the ignorant observed as a falling of the one that did not understand his purpose in the world and slowed down his evolution as human. We must make note upon the fact that the product of the telluric world exists for living*

and it lives for the product of man to also exist, the man who lives for thinking the form and understanding of existence, because the cosmic ego is superior to conscience and that happens to the elevated man who knows and understand the integration values system of the entire process held out as past experiences. We are born with the intelligence transmitted genetically by those who, in historycal times, accumulated science from research for knowledge. Knowledge is the eternal nutriment of the grey matter, and for gathering it, a work of transmitting the science is needed, the science of over five generations which needed the stimulation of nerve pathways to the brain, leading to the release of endorphins. Thus, they got the knowledge as a stimulation system of the life science, of the understanding of humankind by humans for the capitalization of the world's way of living. The world was and is the crowd that chaotically passes through the roads of earth but man is the one that appoints, bowed to the insults of the world, the path towards celestial light of understanding existence. How suggestive I found the lyrics of this traditional song which, in its simplicity, reveals the belief of an existence, of the one that taught us to be patient.

Motto: The only good is knowledge, the only bad is ignorance. (Socrates)

Keywords: ignorance, condemnation, daybreak, sky, unknown

1. The attempt of understanding the meaning of *ignorance* and retreat as a notion of character.


Never argue with stupid people, they will drag you down to their level and then beat you with experience.
~Mark Twain
FREE YOUR MIND and THINK

But why "of ignorance of the other's being!", will ask themselves the ones whom this title would suggest a possible deviation in the behavioral system of an ignorant person. Being is everything that behaves in gestures *one* in the much world of the world that fades away from the true meaning of life from which fewer people remain: "Lucidity or clarity of the conscience represents the capacity of field differentiation of its parts, which it develops in its brightness, inserting between parts shadows of space and periods of time." (Ey, 1983:139)

The meaning of ignorance, as a *retreat*, as i had mention it in the subtitle, it closes, after it manifests in its profane unfolding, through overlaying an idea over another whose imperfect cause generates the sociale imbalance of the ignorant.

In the whole activity of man's life, two types of fields happen, of the present and the presence. The man is always present in the field of his activity and it completes his evolution in an infinite time, defined as it is just for the man's helplessness to limit his attempts of solving of some forces in the systemic product of actions of his plan. The elevated man is aware that time measures in which knowledge opens new horizons to which the beams of initiative don't stop into science. It is what Martin Heidegger was observing as a way of arranging the being's life in the universal time: "We have to give another something back, something he is right to ask us for" (Heidegger, 2003:373) and which only the elevated man is aware of him as a man in a ideologically diverse world.

The profane man tends to his raw form of his development, the material one, underperforming and refuses to evolve spiritually, he is stubbornly border the knowledge, amplifying with ignorance his own disturbance of his constructive system through ignorance. Life is not just a way of living for a social activity, professional or political, it has a meaning, a fate of man who knows to detach itself from the many world in which he can live only for a day, that man is the image of the eternal man. The village man, from anywhere in this european world, was meditating and correlating the physical work, which he was thinking through the progress of his life, of his family as well as the community in which he lived the other life, the spiritual one, which he was aware of and was trying to live it through science and knowledge. By knowing both of lives, the villager was becoming in what was known as a *wise man* in the village community, the worthy age of the elders from the village were respecte and treasured. Those people were imposing on the village a high morallity, customs from which the ones who wanted to be a part of that village community were not allowed to stray. The ancestral traditions and the customs of the secret world of the village, which they hide under their netherworld diversities of the lives of some people that had knew the begging and have evolved into knowledge, stand as a testimony to our whole evolution but these facts have shown themselves only to those people who have kept their continuity into knowledge certainly not to the profane world diversities on a time of bordering, where tradition had

vanished from knowledge into ignorance, or better said from ignorance into lack of values understanding: "A cause for folklore and values distorsion was *trading with popular art* through which financial gains are obtained on some mediocre shows, with excesive figurative props and fake shine, of some recording of sound materials with improvised means, with interpreters who respect their statute very few, have in their repertory bad plays, planned to be sold at the street corner." (Ispas, 2003:41)

In the world of the romanian village, ignorance was considered stupidity in the full definition of the constituent, a state of fact of the unfulfilled, of the one who cannot understand his true purpose of his passing through *existence.* The existence of the ignorant was just a simple way of being, not living, because living means the elevated participation of conscience in the perfection of existence. Ignorance is the lack of knowledge, knowledge means a long process in life, first is to know how to live. The limitation of life going on a single road is obeying, and the falling of the profane, considered limit of the power of thinking, is merely a perception, an inferior form of knowledge which the profane doesn't understand it. In the conscience of the elevated man, perception is a process of evolution and his conscious development in life which the ignorant cannot understand as a result of his state of pomposity. Pomposity is the product of unconscious regressed character that is making the profane being into making spontaneous, wrong decisions, with devastating consequences for the true existence. It is necessary to point out, i can say after some studies and findings, that pomposity evolves on two ways: both the profane man through the helplessness of knowing, and the intelectual man but in both cases the *being* is destroyed, it falls permissible to the situations of the indecision of knowing the power of the result and goes, every time, towards a minimalistic wish, that of following and see a result of his own wish, which the reaction is unknown. In this case, both are defined as transferable elemnts of the lack of interests towards the majority. There is, though, a delimitation between the two cases: the ignorant is the one who measures his time, bordering it into pomposity and doubt, obtuseness of the state of fact of his ego, while the perky elevated one it measures himself with the time of knowledge which he wishes to be noticeable into its impossibility of its observation, into the existențial minimalisation of beings. For him, the experimental result of knowledge, develops inner

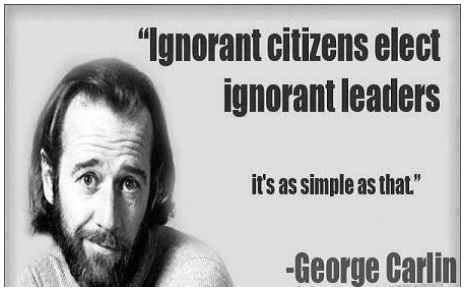
tensions which is making him to stop thinking at the meaning of life as an effect of its own evolution.

From the findings of the village man, viewing the definition of the place of the ignorant as a *stupid man*, uneducated and conservative, the time has settled our measure. This because there is, however, a differentiation of the man incapable of expressing thoughts, imbued however with the sense of atonement and receiving the knowledge to the extent that his brain allowed the limited exercise of informations processing, by the man defined as ignorant. The Romanian Language Dictionary defined the concept of *ignorant* and the behavioral situation of the individual, *ignorance*, into a settlement of the wisdom of the villager departed by the lack of skill of his neighbor and by the needs of life, just like the consideration of the rural community towards the *disregarded* man, ignored in the social life of the village. The ignorant was defying because of ignorance, the idea of knowledge was too far from his power of understanding the activity as fact of life, as dedication towards the noble concept of tolerance. In the journey of the aesthetic consumption of the expression of the popular verse, the anonymous poet was suggesting the tracking into images of the ignorant: “Manea, the misshappen/ And the ugly;/ Manea, the dense/ and the peevish” (Anthology, 1953:291). Through the characterization itself made to this depressing character, we imagine the the ignorance towards its own looks, disgusting, the impossibility of accepting the conciliator gesture of chivalry, which Toma proves, realising, then, the rich profane character traits, perky and coward: “Manea left/ and he was stretching out/ To take the cup/ And to drink,/and with the right/ What was he doing to me?/Little dagger he was twisting,/ The stomach/ he was touching/ The bowels/ he was spilling/ On the horse he was mounting/ And running he was, running.” (Anthology, 1953:292). Manea the ignorant, the opposite of the sturdy Toma, ignores his own existence, doesn't have essential limits in the behavior ruled by a narrow mind, vain, a cowardly attitude, the fear of launching into a direct fight because he doesn't understand his own meaning as a product of the couple man, life continuity. Infatuation is a trăit that fulfills into stupidity the ignorant, into ignorance, and ignorance is falling utterly into the profane darkness, an impossibility of understanding the people from the many world. Its the embarrasing situations of the fool able to know itself but, ridiculously, tries to express himself, and cause without motivation drags him down into the void of ignorance. I express my desire, that in a few words to tell a story that didn't amazed me but still made me ask

myself about what is going to happen with humanity with descendants like these, pretty many, uninterested with what is happening around them, will lead the human society, managing situations lightly. In some public transport, it is my desire to travel, as often as possible, in public transports, in everyday roads, not just for transport, as much as observing the world of tomorrow and its behavioral traits. Randomly, i sat in front of a young lady whose legs were climbed on the edge of the seat in front of her, on which was staying a woman with a child in her arms. During the balance of the bus, the tips of her footwear were touching, without any control of her attitude, the clothes of the person in front of her. But this seemed like a normal movement, i might say unconscious and meaningless for all what it meant the ignorance state of the trip, accessed the ignorant level, of helplessness to realise the harm done to another. The young girl, wearing jeans, with cuts all over them, was feeling comfortable, and so, she didn't care that she could cause disturbance to another person. In the end, after many quick touches on her sophisticated phone, which she was holding between her quick fingers to write numbers for her acquaintances from her agenda, someone is calling. From that moment the dialogue started: What are you doing, since when im calling, i didn't know with who i should talk to, i got bored in this bus. I went to the mountain and it rocked. Probably the speaker asked her how it was at the mountain-side, if she had fun during that time, how long did she stood and if she made new friends. The girl's answer came very fast who was laughing without a special reason, maybe giving the impression of joy: We had so much fun. I was great, really ok… I think she was interrupted by another question: how did you had fun? Followed by in instant answer: We drank and are until we got wasted. We slept in that air… what a fun boss, maybe next time you'll come too cuz its so much fun. Only my hearing was disturbed by amusement, and by her words exposed and imposed by the ignorance towards the others. I heard the dialogue content but i didn't listen, otherwise what can i say: if they went to the mountain only for that, they're all ignorants. And that its a matter of education, by promoting the beautiful things inside the family, what is good and pleasant to the soul to live. Through that they have defined the behavioral structure, the limit of the possibility that they could analyze their own existence, its understanding, at her age, in the image of the imaginated image of the society, summarized to nothing more than food. I don't know if i could call it food. Id rather call it satiety of the body through ignorance.

She was living, like everyone around her, like a comglomerate, a lack of meaning of its own existence, not like a living level of knowledge, but she was living in that *tight circle* where their life was merely an impression of an unreal image, an ingored reality through its own ignorance, a part of a dead matter as an awarness power of a conscious action, adjacent fallen to the great curve of the rainbow that was blinding them. They were some *living dead,* a pause in the action of the still body before desintegration. They weren't able to admire the beauty of the colors of that shape of the angelic knowledge, because they couldn't see it, not knowing to explain themselves the image of the realised image into reality and they didn't understood the shape of the shadow that was following their own bodies. The people addicted to the attitude of ignorance fall into disgust, the break down themselves their energy destroys the harmonic living systems and their own, they hardly balance themselves to the existence because they lack the coercive power, that *intensity of the magnetic field at which the magnetization of a ferromagnetic body is canceled:* „The crowds of the (founded) world are made up, of course, from elements: from a variable quantity of elements every new moment is ripped, from the void of contradiction, leveling evolved and limiting itself with every new event, until the final point of the supreme being (and solitary). Every element opens to another, but not each one can choose his equal partner, not every created element has, in the moment of competitive choice, the chance of making."(Mircea, 1980:179)

2.Happines is gained through knowledge, knowledge through science



Up to this chance, of happiness, the unevolved leveled being goes through steps that it cannot and doesn't want to understand their meaning. He is devoured into selfishness, in the lie of ignorance of the true desire to live. Selfishness appears as an incapacity of self-improvment, of being unable to understand the meaning of tolerance, of accepting in its conscience of the neighbor as an equal.

It comes out from the behavior and it can be native, as well as earned, after an impotence of understanding its purpose in society, a lack of understanding that each one of us it is given by his power of understanding as a product of the constant work, but as a power of

understanding the notion of knowledge. The character Martin Eden, hero of the novel written by Jack London, he is behavioral self-improving, always putting up to the test his skill. He is a born one at the level step of profane, of the bordered ones but not perpetual forced to live in the *tight circle* and, because, he will be able to realize in the disturbing world the people as images of their real images, rejecting, at some point, the state of smallness, of unconsciousness, accepting the study of science as a fact of knowledge desire and will shape itself as a value because of a continuous desire of changing: „It has passed many weeks in the course of which Martin Eden was studying grammar, was re-reading the code of manners and was devouring all the books that had fallen into his hand. With everything related to the past world no longer had any connection" (London, 1971:110)

It is very true that *educated men*, chosen through gestures and careful educational observations, had withstand, over the time, behavioral touches into intelectual evolution and development as descendants of the ones who had genetically preceded the intelectual evolution. In the world however, there are rezidual beings which, because of the incapability of awarness of good margins of character as a consciense base of their benefic evoution, had failed to understand the true purpose of conscious modelling of the attitudes. In the society that i live in, have continued, with that fake way of disturbing behavior, to ignore the moral rules of the fact level of evolution of the society, proving selfishness as a maturity level of ignorance.

I was saying, above, that each one of us had in our evolution, as complete and conscious people we exist to think the good, a model in our moving between people, from which we have borrowed gestures, ideas, information which we have transposed to our own style. If my father, for example, ex engineer in construction, a profession with lot of responsibility, with enough freedom of expression in the group made as a team, was not determined, as in our presence, his three sons, to use expressions which would deteriorate our hearing as way of participation at the discussion, it was just the refraining and conscious detach of the behavioral fact of the construction site.

His methods had positively positioned the acts that had made him acknowledged as a elevated conscious man, exponent of an educative fact towards us, his sons. I point out , that we have the strength to build ourselves a decent behavior and a lot accepted into society through restraints of gestures and thoughtless starts of the vocabulary that we hold. These

restraints, of some actions living in the subconscious, prove that inside us there is a thought of behavior, restraints of decency with which we have the conscious cohabitation acception obligativity and the respect of exitence, as a unique shape of connection of cooperation between people. Those burdened by vices and the frustrated ones are fallen in the abominable deviation of the uneducated character, disobedient to a thinking aware of the imoral result of the breakings of normal rules of life into an educated society imposed with european rules. It has been oberved, through long studies of anthropology, that man can be educated through specialized institutions of culture and education, these rules of morality must be maintained through laws that must be respected by all the members of that society, no matter their social position, in the world they develop and evolves. What can be observed now is exactly the interests of the cooperation as a result of a continuous fall of the coordination and governance system, if changed and exploded into a general bad which, of course, has generated the shocking freedom. All the members of the world are born with vices but a well made educational system, with decent moral rules, can stop de social fall of some members of the society, detaching them from dubious concerns through activities dedicated to the society they live in, through awarness of the saying: what you don't like, don't do it to another". In the popular literature, those in needs and fallen from his rights into imagined imagination, unconscious, sick, of the rich profane is the one who balances the scale of the social system. We know the cases, as well as the ways through which the majority of *selves* willing of undeserved riches, which, without being aware of the aftermath caused by the illiteracy, they break the rules of morality and destroy lives for the wretched purpose of rulling. And still, no legal action is taken against there forms of human society destruction by these losts of common sense. In the romanian literature, the outlaw was the one who, freed from the blind laws of that time, was running into the woods where he was thinking the normal laws for which he can revenge on all of the needs and injustice of the rich ones: „how many are gentlemen and with tassels/ all live behing ploughs,/ how many are gentlemen and with their pants,/All are living behind the poor ones!"(Anthology 1953:199) The material rich above the common sense measure, of some of this world members, it has always been, the way to the major degradation of man, ignorance getting beyond the limits of common sense, the society awarness of the values of the elevated man. The richness of the frustrated man leads to infatuation and rebellion. The lack of a suitable activity for the intelectual development

produces imbalance and dementia. About these events of the world's exitence, in which poor and rich people have appeared, Corneliu Mircea, a deep thinker of the existential man philosophy, an element in two states, aware when he knows for what he administrates his entire energy to the filled activity and unaware when his whole energy is focused on the enrichment activity, was writing, emphasising that the fact of the existential moment can be the *random-necessary* destiny itself. „The crowds of the (founded) world are made up, of course, from elements: from a variable quantity of elements every new moment is ripped, from the void of contradiction, leveling evolved and limiting itself with every new event, until the final point of the supreme being (and solitary)."(Mircea, 1980:179)

As frequent states of the poor material situation of the members of the current society, of contiuous defying of the existence of the many, by the few, selfishness and izolation has become dangerous forms of agression of ignorance. On these states actually, without meaning in the life of this planet's people, the wishers for world disaster count on. And some religious movements, whose purpose is not peace and well free development of the human society, can be actively used by some political or paramilitary groups into destabilization of some regional social communities of big dimensions. In charge of them studies and researches of situations have come to the conclusion that there have been and still are social destsbilized individuals, ignorants brought to guvernance through some despicable ways, lies, with the help of the voters. Building themselves support groups, with the same beliefs as their own, torn from the familial environment, ruled by the pain of selfishness, the inferiority complex they haven't done anything than, in a favorable time for applying thier devilish plan, to start agression and, during hard times, full of tension, to unroot the family. It is very true that if the family is strong, it has a great role of moderation of the agressive aspirations of the individual, continuously placing, as primary, children raising and education in peace. Demagogy, towards protection of the family in some capitalist european societies, is a reality of ignorance and ordurian deviation. How easy isordurian deviation. How easy is to catch into manipulation an isolated, ignorant, without family individual, by the ones who want him as ainto manipulation an isolated, ignorant, without family individual, by the ones who want him as a *pawn* on the great table of the measured life's yoke and arbitrary known. Isolation, lack of communication, not showing feelings towards one-another have, always lead to familial break ups. Ignorance have pushed them into the disaster of destroying their own life. In conclusion, a prudent

family, experienced and compliant to understanding the unavoidable cases of life, can sensitize attitudes and settle on the good path a situation.

Can we still ask ourselves what is perfection?

An answer can be given to this kind of attitude?

I think not. Let's not forget that we're objects in the handsof some forces which deep inside of us we only think about, but we will never find. The elevated man can imagine them though. I could say that perfection isn't found among men, but somewhere, in a place, that we don't know, and never find in our lives, as we live on earth. It came in my mind a hystorical scene, watching the young family, unsettled, just the fact of not trusting one another. How different we are in thinking, in deeds, in judging, but how much power we could have if, through our lives we approach communication. Through involuntary memory, start in that discussion at the diner, Gheorghidiu is telling the facts retrospective, in his diary, bringing in a subjective time his erotic experience. In reality he has no reason to divorce, just mistrust. He lives a drama of a creed of his own which he keeps repeating with every chance: "those who love one another have the right of life and death upon each other". (Camil Petresc, *Last night of love*…). Being an intellectual, Gheorghidiu was doing wrong without thinking beforehand, the intolerance was hurting him inside, images was breaking into surreal images, and became his enemy.

A result of a love without communication. Between him and Ela it has started, at some point in their marriage, to stop feeling the same, which they thought to feel from the beginning. Maybe even their loving relationship wasn't as how Gheorghidiu imagined, but just a feeling of primal closeness from Ela and even from him which he saw as an object of time in which he wanted to spoil her. We discover love through time, passion is a steep feeling, sometimes too dangerous for our own existence. What is passionate is not, always, the agreed ending of our conscience, but can be only a fleeting desire. The experience of self-knowledge, blind love, faithful, isn't giving him the possibility to realise and understand that men, can't be born superiors. And superiority, and many of the studied and researched cases, had led to selfishness, a step towards ignorance. I'm saying this, giving as examples analyzed cases, with well-known results. The intellectual, who reaches the limit of a perfect common sense, is placing on well thought steps, his family life, as much as the professional one, and know how to be the best in both of them. A life in which generosity, kindness and gentleness

are combined into legit existence is making out of the one leaned to knowledge (research work, lab work, and science work) to give the fruist of his work which himself and the others can gain from, that means people from everywhere, not matter their race, religion or social position and, especially, the being which from love (we can call *love*, without being mistaken, not only the moment of procreation, when we give to each other fully, but the whole time the man and the woman live together, talking, admiring eachother, giving into eachother), he gave life. This kind of intellectual cannot be called selfish. Gifts have a their own meaning which are waking feelings from the rooms of our hearts.

I've met people who have gave in to profession, against their family life, but these have their own singularity, the world who have uprooted them from the world. In the deep research of the science the selfishness appears and no one should argue with this very real fact. There are those who gave in to vices, unable to come back to normal ever again.

Inside us there are a lot of transformations we don't even realize: "Lucidity or clarity of the conscience represents the capacity of field differentiation of its parts, which it develops in its brightness, inserting between parts shadows of space and perios of time(…) … we could consider that the experience is creating itself the representation space by opening in time. The field of conscience doesn't reaches the maximum of its vertical organization only when it is drifting away from matter (Spiritual time instantaneity, Leibniz was saying), to build itself into a structure which has enough time to rise into freedom." (Ey, 1983:139)

Only those who knew us well, before and after the advance of our evolution, could observe if those changes were or not in favor of our being's development, but also in what evolved links meant with those who assisted us in life. We are part of an image from a time of image settlement, but if our ego could not settle in the existing time of the confessing cosmic ego, then it would have been caught up in the effervescence of unfulfillments and only the teluric detachment could free, in a time of attempt to climb up the level steps, the ego which was heading towards its Univers matrix.

Sometimes I feel lonely in the world of need and ignorance. Through my mind, times of sufferings that never ended are passing, and those sufferings will never end, because deserted of all my memories and with the need to think towards a new life, I confess. The family I

formed, as a gift of life on earth, always gave me the impetus, love and silence of putting on page of everything that could mean passion of writing, of positive thinking and argumented exposure of everything I thought. I qualify, awaiting for my ego to rise and, after being through nine returns, to occupy forever the place in the infinite, unknown Universe. "The history of human kind does not unfold neither in a chainway, nor ladder, but (...) as a tree that rises its peak and close-by branches, but leaves behind the other branches, some really close to the ground, and at the same time , many of them dry up or break and detach forever from the trunk. (Traian Herseni, 1982:363)

I lived as a human in a world like all the others who completed the things they could do through confession and can explain this comportamental fenomenon of the ignorant, point in my life, I will not bow only for the fact that in this moment of life, of a time which will pass and die for you, the celestial has darkened and gave you to shadow my dawn. He was the given gift for too much while his own shadow tolerated him, it was a loss that, with the desintegration of death, the world forgot about it: today you are, but tomorrow who knows in what parts your ash will spread the fury of evil which you kept in the heart of your being. The ignorant spills the venom of the profane hatred, of the inability of building their own existence, and its bile will spill out, souring his blood, the sour will drain its inert being: "Each element that has become indeed one, only one; each one that became dimensioned exists for real, beyond any other (that has become) and has been dimensioned, also." (Mircea, 1980:83)

The ignorant destroys himself because he knows nothing, through the ignorance towards the unknown and, when knowledge approaches, the light blinds him for the helplessness and infatuation then, the thoughts of the one escaped from the fury of the diabolic plan rises fulfilled to the knowldge of the Universe, where the settlement's matrix awaits the load of their initiation.

When time passes, the time of the world, that whips dawns of the initiated one with a frozen whip, sinks into the unshadowed teluric and loses itself in the funeral hiding of the cript from where it cannot rise, ever again.

3. Human questions and answers about the world's ignorance and the rise of the ignorant

Science rises the human on the realms of knowledge and settles him down in the space of respect towards value. Lack of knowledge defines profane that falls in ignorance, freedom and nonvalue. The profane does not respect anything and looks to rule the world in lack of faith, when the world does not give it power, towards an abyss og its own ignorance where those who propelled it fall after it. Such a world can't be pitied for its social privations because itself was a part of its own fall. In a time of my ego I asked myself why do we have to be born with evil beside, hidden in the cowardice of the telluric being of another, whom wants to be called an ally. I suffered when one day, someone I didn't expect sneaked into the world's mind words of reproach of the one who on this earth is me. He read to me an essay and, for three words that I placed as if for a wish of the idea flying in the wind, he inversed them in the disgusted criticism and absorbed the peace of my stay from one day. He stood up and hit and finally fell in his own muddy grave and died drowned in words.

Ignorance is born from nothing and nothing kills the hardening of time spent with a juice of the gene chosen for knoledge. Knowledge is a long process of reaseaching in light, of a science which illuminates in darkness and opens then the ways which you bring into the light for knowledge. One who has knowledge can not have ignorance because science itself takes you further away from this profane state of the naive: " The movement of creation is prolonged, as one can see, from one level to another, the highest level being unfolds and is reborn as a becoming being (of the second level). Considering the purely quantitative aspect of the original crowd we can certainly say that the original crowd has narrowed with and through the movement of creation, that the original crowd united (but at the same time multiplied) from one level to the other. " (Mircea, 1980:85)

Popular literature was the first one to improve through its anonymous creations the ego of the ignorant observed as a falling of the one that did not understand his purpose in the world and slowed down his evolution as human. We must make note upon the fact that the product of the telluric world exists for living and it lives for the product of man to also exist, the man who lives for thinking the form and understanding of existence, because the cosmic ego is superior to conscience and that happens to the elevated man who knows and understand the integration values system of the entire process held out as past experiences. We are born with the intelligence transmited genetically by those who, in historycal times, accumulated science

from research for knowledge. Knowledge is the eternal nutriment of the grey matter, and for gathering it, a work of transmitting the science is needed, the science of over five generations which needed the stimulation of nerve pathways to the brain, leading to the release of endorphins. Thus, they got the knowledge as a stimulation system of the life science, of the understanding of humankind by humans for the capitalization of the world's way of living. The world was and is the crowd that chaotically passes through the roads of earth but man is the one that appoints, bowed to the insults of the world, the path towards celestial light of understanding existence. How suggestive I found the lyrics of this traditional song which, in its simplicity, reveals the belief of an existence, of the one that taught us to be patient. "Be, heart, patient,/ for you have the world at your feet,/ be patient heart and hush,/ for the earth that you step on!" (Antology/Bibicescu, Nr. 1:3/1953:14)

Patience has its extent and needs an educational system acquired by one who offeres kindness, because kindness is the opposite of ignorance, situation in fact of the elevated human who owns the knowledge of refraining the uncontrolled impulses. All the time the other one consisted, in the profane world's conception, a useful status, a support in a moment of their life which, after use, they could push to fall and roll down in the immensity of nature. But this roll down is the power itself to remake the initiate, the infinity through the circle, the circle without edges, the science of realisation through regeneration. After presents in „ Catamorfic symbols", a study of the fallen sexual image and ruled over by death, as " a direct result of the fall", searching to explain this mamal instinct to which implications need attributed, he will finish the imaginary explication of the profane as a naive productive element: „...and the engrame of the fall finds itself worn out and limited to a carnal incident, singled out, and that is getting further away from the archetypal primitive meaning about the mortal destimy of humans."(Durand, 1998:107)

That carnal incident of the profane human can be more distructive for the society, than the measure and lucid control of elevated reproduction. Thinking is what detaches the lucid ideea of ignorance. The ignorant is like an uncontrolled machine that produces unconscious systems where, in most cases, there is waste received by the world, and not among people. To dramatize the facts means to get further away from the scientific truth but to accept them creates delusions and these can produce the fall of the society. People differentiate between

themselves through the way they accept, each one, the meaning of life. When you dedicate yourself, spiritually, to the elevated form of thought, then you create a way of being, in the being's universe, images of the real imagination of the images of life, prototypes of a special world through all the activities conducted in the existing universe. It is very true, man is a product of the world, but spiritually, man differentiates from the world because he thinks in another way, his unque way, rather than how the world thinks. The world without faith is a symphony concert without musical instruments. Faith forms people that appreciate value, respect the world, and search in its depth the values to ponder their instincts, and those people make the beauty that they respect. Respect is the noble act of the educated man in front of all that he can do for a wonderful life "All day he worked,/ black balk he turned/ and through swath he sowed/ little wheat and summer wheat/ pray to God it grows." (Antologie, 1953:616)

The lyrics of the old folk literature, that I have read before, are doing nothing more than increasing the value and the high spirit that the village people showed, he always settled in the present taking his past along, sinking in the godliness towards the common customs and when they will manage to realise that european people are themselves in all nations, and that nations are in them. All evil of profane thought will have to be buried once and for all with all the ignorance of the ignorant that has to yield to the unpitied vice of blasphemy.

BIBLIOGRAPHY:

1. Anthology of folk literature/ Lirica I Minerva Publisher, Bucharest, 1953.
2. Cojocaru, Nicolae, The History of Romanian Traditions and Customs, Ethnological Publishe, Bucharest, 2008.
3. Durand, Gilbert, The Anthropological Structures of The Imaginary. Encyclopedic Universe Publisher, Bucharest, 1998.
4. Frye, Northop, The Great Code. Bible and Literature, ATLAS Publisher, Bucharest, 1999.
5. Heidegger, Martin, Being and Time, Humanitas Publisher, Bucharest, 2003.
6. Ispas, Sabina, Oral Culture and Transcultural Information, Romanian Academy Publisher, Bucharest, 2003.

7. London, Jack, Martin Eden, Romanian Book Publisher, Bucharest, 1978.
8. Mircea, Corneliu, The Book of Being, Romanian Book Publisher, Bucharest, 1980.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

TRANCE AS A METHOD OF COMMUNICATION IN THEOLOGY

Mihai Handaric, Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract: The article "Trance as a Method of Communication in Theology" is a biblical analysis of the concept of trance. Given that this psychological state is characteristic of the human being, the author has sought to address the issue from a biblical perspective. The term „trance" is discussed in connection with meditation and prayer, important spiritual disciplines practiced in Christianity and in religion in general. There will be mentioned the ecstatic experiences of two leading reperzentative of Christianity: Peter and Paul, wile they were in a time of prayer and meditation. It is mentioned also Francis of Assisi, who experienced trance while meditating to the Passion of Christ. The author discusses about the phenomenon of trance in American Protestant Christian community. Ann Taves discover more synonymous expressions used to describe the phenomenon of trance in this Christian community, such as: power, presence, indwelling of God, of Christ, and of the Holy Spirit, etc. Ivan Ognev cautions us about the need to differenciate between hypnosis and meditative trance. Hypnosis presupposes an inhibitory brain, while meditative trance involves a total brain arousal. There is evaluated the relationship between trance and biblical meditation and the benefits for those who practice trance, due to the energy emanating out of this mental state: happiness, peace, joy, love, etc.

Keywords: meditative trance, psychology, religion, biblical meditation, energy

1. Definirea şi importanţa transei

Transa este definită în *Dicţionarul Explicativ al Limbii Române* editat în anul 2009, ca fiind o „stare de conștiență modificată, caracterizată prin reducerea sensibilității la stimuli și

chiar o pierdere temporară a contactului cu mediul ambiant, indusă prin hipnoză, substanțe psihotrope sau practici religioase."[1]

Dicţionarul explicativ din anul1998 defineşte transa ca o „stare psihică specială în care se găsește de obicei o persoană hipnotizată, deosebită atât de starea de veghe cât și de cea de somn, caracterizată prin slăbirea sau dispariția atitudinii discriminatorii, critice la acțiunea unor sugestii sau autosugestii."[2]

Din definiţiile date mai sus, înţelegem că transa afectează capacitatea de decizie. În transă omul pierde într-o măsură mai mică sau mai mare capacitatea de conştienţă normală.

Dicţionarul etimologic online susţine că transa este o „stare de teamă extremă sau suspans, o stare semi-conștientă sau de insensibile, față de lucrurile cotidiene". Termenul provine de la cuvântul „transe" din franceza veche, care s-ar traduce prin „frica de răul care vine". Se referea la starea de comă, care descrie trecerea de la viaţă spre moarte". Termenul este derivat din verbul „transir" care înseamnă „a amorţi de frică, a muri, a trece mai departe." Semnificaţia cuvântului aşa cum îl folosim în prezent, a fost reîmprumutat de francezi din limba engleză.[3]

Am ales să analizăm acest subiect din perspectivă creştină, deoarece fenomenul este întâlnit în religie. Termenul de transă este discutat în conexiune cu meditaţia şi cu rugăciunea, considerate discipline spirituale importante în creştinism, şi în religie în general.

Dacă acest lucru este adevărat, considerăm util să studiem subiectul, pentru a înţelege cum se produce, cum se manifestă fenomenul la nivel spiritual.

Investigarea subiectului este importantă şi pentru că există o reacţie ostilă faţă de folosirea cuvintele „transă" sau „hipnoză" în creştinism. Aceste practici sunt considerate de unii ca fiind păcat.[4]

---

1 Dicţionarul Explicativ al Limbii Române DEX 2009 - https://dexonline.ro/definitie/transa
2 Dicţionarul Explicativ al Limbii Române DEX 1998 - https://dexonline.ro/definitie/transa
3 Vezi http://www.etymonline.com/index.php?term=trance.
4 Se poate consulta articolul „*Hipnoza... Exista asa ceva in psihologie?" Cel care a scris articolul spunea „îmi pare aproape neverosimilă ideea că o persoană poate induce unei alte persoane stări de transă doar prin cuvinte"* http://www.crestinortodox.ro/forum/showthread.php?t=15769

Wier susţine că transa a fost şi este caracteristică unor lideri spirituali, ca preoţi sau mistici creştini, care uneori nu sunt conştienţi de faptul că ei practică transa. De aceea el recomandă cititorilor, inclusiv liderilor creştini, să cerceteze fenomenul pentru că în felul acesta vor profita de pe urma înţelegerii efectelor pe care le produce această experienţă umană.

> „Certainly many ancient priests and modern day western mistics ... would be less in touch with the sources of their knowledge without practicing some sort of trance through meditation, ritual, dance or music.... it is clear to me that most meditators have only vague ideas about what they are doing with trance and have no knowledge of the theoretical basics of trance... Many meditators might insist that meditation is not a trance because of the bad connotations of the word trance ”.[5]

Din punctul lui de vedere, meditaţia presupune fenomenul de transă. Wier înregistrează părerea mai multor meditatori religioşi că dacă meditezi timp îndelungat, vei fi fericit sau primeşti har, dar ei nu ştiu de ce devii fericit.

Manifestarea religiei a implicat de mii de ani, în opinia lui Wier, practicarea transei. „Prayer, meditation, chanting all will induce trance”[6] - Rugăciunea, meditația, incantaţia, toate acestea vor induce transa.

El susţine că experţii în domeniul transei pot face lucruri importane, chiar miraculoase, cum ar fi vindecări, descoperirea secretelor, descoperirea de cunoştinţe ascunse, prezicerea viitorului, influenţarea convingerilor sociale, influenţarea vremii, etc.[7] Maeştri importanţi în domeniu pot avea transe permanente care influenţează persoanele ce intră în sfera lor de influenţă, declanşând o serie de energii eliberate prin intermediul transei.[8]

---

5 Denis R. Wier, Trance: From Magic to Technology, Trance Research Foundation, Leytonville: California, 2009, p.12-13.
6 Denis R. Wier, Trance: From Magic to Technology,op.cit., p.13.
7 Denis R. Wier, Trance: From Magic to Technology,op.cit., p.46.
8 Denis R. Wier, Trance: From Magic to Technology,op.cit., p.48.

2. Transa în creştinism

Cercetătorii susţin că fenomenul transei este legat puternic de experienţa religoasă în general, inclusiv de cea creştină. Wier spune că „trance is also interesting because traditionally it is an important component of ancient, primitive and modern ritualistic and magical practices."[9]

Originile experimentării fenomenului de transă de către comunitatea umană se pierd în negura vremii. Templul de la Epidaurus, situat pe dealurile Argolidului, din Grecia, a fost construit chiar cu scopul de a fi un loc de vindecare, în urma practicării cultului lui Asklepios, zeul grec al medicinei. Acesta a fost construit prin anul 40 î.C, de arhitectul Polykleitos cel Tânăr.[10] În acea perioadă antică, în templu activau medici care şi-au dobândit o mare faimă datorită vindecărilor săvârşite aici prin inducerea unui somn neobişnuit.

În cadrul templului era un dormitor, Abaton, unde dormeau bolnavii şi cei infirmi, sperând că Asklepios le va apărea într-un vis şi îi va vindeca.[11] Ştim că pacienţii care veneau aici ca să se vindece, treceau prin două etape: incubaţie – un timp de pregătire şi aşteptare în vederea vindecării şi rugăciune adresată către Asklepsios.

Fenomenul de transă este întâlnit în Yoga, în Sufism, Shaman, precum şi în Cabala şi în Hasidism. Kebbalah.[12]

John Horgan a analizat fenomenul de transă din perspectiva mecanismelor neurologice şi psihologice. El constată că există mai multe mijloace prin care se poate schimba starea de spirit a omului, prin tratament medicamentos sau prin hipnoză.[13] Horgan explorează efectele similare întâlnite în diferitele tehnologii mistice, cum ar fi: în dans, în meditaţie, în post, în rugăciune, etc.

---

9 Denis R. Wier, Trance: From Magic to Technology, op.cit., p.12.

10 Vezi „Temple of Epidaurus: healing sleep" - http://www.visit-ancient-greece.com/epidauros.html.

11 În anul 2015 au fost alocată o sumă de 5 milioane de Euro pentru restaurarea acestui loc turistic. Vezi „Temple of Epidaurus: healing sleep" - http://www.visit-ancient-greece.com/epidauros.html

12 „As the mystical experience of mystics generally entails direct connection, communication and communion with Deity, Godhead and/or god; trance and cognate experience are endemic. (see Yoga, Sufism, Shaman, Umbanda, Crazy Horse, etc.)... in Lurianic Kabbalah, the mystical life of the circle of Moshe Hayyim Luzzatto and Hasidism. " Vezi https://en.wikipedia.org/wiki/Trance

13 John Horgan, Rational Mysticism:Dispatches from the Border Between Science and Spirituality, Houghton Mifflin, 2003, p. 13.

Biblia menţionează experienţele extatice a doi reperzentanţi de frunte ai creştinismului, Petru şi Pavel, care se aflau într-un timp de rugăciune şi meditaţie.

Citim că Petru a avut de o asemenea experienţă în timp ce se ruga în localitatea Iope. Despre ea mărturiseşte Luca în Faptele Apostolilor 10:9-13.

> A doua zi, cînd erau pe drum şi se apropiau de cetate, Petru s'a suit să se roage pe acoperişul casei, pela ceasul al şaselea. L-a ajuns foamea, şi a vrut să mănînce. Pe cînd îi pregăteau mîncarea, a căzut într'o răpire sufletească. A văzut cerul deschis, şi un vas ca o faţă de masă mare, legată cu cele patru colţuri, coborîndu-se şi slobozindu-se în jos pe pămînt. În ea se aflau tot felul de dobitoace cu patru picioare şi tîrîtoare de pe pămînt şi păsările cerului. Şi un glas i-a zis: „Petre, scoală-te, taie şi mănîncă."

Petru însuşi povesteşte experienţa extatică când i s-a cerut să dea socoteală de vizita în casa păgânului Corneliu. Atunci Petru se apără amintind mesajul pe care l-a primit în timp ce era într-o răpire sufletească.

> Petru a început să le spună pe rînd cele întîmplate. El a zis: „Eram în cetatea Iope; şi, pe cînd mă rugam, am căzut într'o răpire sufletească, şi am avut o vedenie: un vas ca o faţă de masă mare, legată cu cele patru colţuri, se cobora din cer, şi a venit pînă la mine. Cînd m'am uitat în ea, am văzut dobitoacele cu patru picioare de pe pămînt, fiarele, tîrîtoarele şi păsările cerului. Şi am auzit un glas, care mi-a zis: „Petre, scoală-te, taie şi mănînînică" (Fapte 11:4-7)

Despre o experienţă similară povesteşte apostolul Pavel în Fapte 22:17-21, care s-a petrecut în timp ce se ruga în Templu.

> Şi mi s'a întîmplat că, după ce m'am întors la Ierusalim, pe cînd mă rugam în templu, am căzut într'o răpire sufletească şi am văzut pe Domnul care-mi zicea: „Grăbeşte-te, ieşi iute din Ierusalim, căci nu vor primi mărturisirea ta despre Mine." Şi am zis: „Doamne, ei ştiu că eu băgam în temniţă şi băteam prin sinagogi pe ceice cred în Tine: şi că, atunci cînd se vărsa sîngele lui Ştefan, marturul Tău, eram şi eu de faţă, îmi uneam încuviinţarea mea cu a celorlaţi, şi păzeam hainele

celor ce-l omorau." Atunci El mi-a zis: „Du-te, căci te voi trimite departe la Neamuri.."

Vorbind despre producerea unor transe profunde, John J. Pilch îl aminteşte pe Francis de Assisi, despre care se spune că intra în stări de transă atunci când medita la Patimile lui Hristos. Pentru a avea astfel de experienţe „meditation and intense concentration is a major stategy for inducing this kind of trance."[14]

3. Manifestarea transei în creştinismul american protestant

Imediat după înfiinţarea ei, comunitatea creştină protestantă americană a experimentat manifestări neobişnuite în practicarea religiei. Ann Taves scrie o carte în care se ocupă ce limbajul transei în tradiţia creştină americană. Ea îşi împarte cartea în trei secţiuni importante: În prima secţiune intitulată: *I. Formalism, Enthusiasm and True Religios (1740 – 1820),* autorul vorbeşte despre începuturile experimentării şi explicării trăirilor neobişnuite. În cea de a doua secţiune: *II. Popular Psychology and Popular Religion (1820 – 1890),* autoarea spune că toate aceste manifestări neobişnuite au ajuns să fie considerate ca dovezi ale unor stări mentale speciale, care solicitau o recunoaştere oficială. Spre sfârşitul celei de-a doua perioade fenomenele neobişnuite erau descrise într-un singur cuvânt „transa". Discuţia care se purta era dacă transa trebuie discutată în termeni religioşi sau seculari.,

A treia secţiune: *III. Religious experience and the Subconscious 1886-1910,* vorbeşte despre perioada în care Psihologia a fost recunoscută ca ştiinţă separată. Astfel că aceste manifestări au căpătat un interes şi o apreciere tot mai mare. În această perioadă, termenul de „subconştient" capătă o respectabilitate crescută. Gama experienţelor asociate cu subconştientul a fost raportată la viziunile, vindecările, vorbirea în limbi experimentate de membrii comunităţilor creştine din această vreme. În această perioadă discuţiile se concentrau în principal asupra relaţiei dintre subconştient şi explicarea experienţelor religioase.

Tave a dezvoltat fiecare secţiune analizând trei personaje care străbat întreaga carte: *Entuziastul* – personajul inspirat în mod necorespunzător, *Somnambul clarvăzător* – grabnic

14 John J. Pilch, Visions and Healing in the Acts of the Apostles: How the Early Believers Experienced God, Collegeville: Liturgical Press, 2004, p. 176.

în a experimenta diferite stări mentale, şi *Complexul* – îl descrie pe cel care explică stările mentale trăite de ceilalţi.[15]

Autoarea mărturiseşte că scopul ei a fost să combine cele două dimensiuni: experimentarea religiei şi explicarea experienţei religioase în comunitatea protestantă anglo-americană, care include trezirea din zona transatlantică din Secolul al XVIII-lea şi până la apariţia penticostalismului la sfârşitul Secolului al XX-lea.

Taves a studiat acţiunile involuntare ale membrilor acestei comunităţi creştine, cum ar fi mişcări necontrolate ale trupului (convulsii, căderea ca mort în Duhul, catalepsie), vocalizări spontane (ţipete, vorbire în limbi), experienţe senzoriale neobişnuite (transe, viziuni, auzirea unor voci, experienţe în afara trupului), alternanţă între conştienţă şi inconştienţă (somnabulism, transe, vise, hipnotizare, posesiuni, alternare de personalitate), etc.[16]

Ea descoperă mai multe expresii sinonime folosite pentru a descrie fenomenul de transă în această comunitate creştină. Pentru a descrie stările trăite, creştinii au folosit termeni ca: putere, prezenţă, locuirea lui Dumnezeu, a lui Isus Cristos, a Duhului Sfânt, etc. Jonathan Edwards folosea expresia „locuirea Duhului", John Wesley, vorbea despre „mărturia Duhului", primii metodişti americani foloseau expresia „puterea lui Dumnezeu", primele comunităţi adventiste foloseau expresia „a fi umplut cu Duhul Domnului", Spiritualiştii „a relaţiona cu spiritele", Penticostalii - „botezul cu Duhul Sfânt".[17]

Jonathan Edwards susţinea că Dumnezeu locuieşte în fiecare sfânt. Iar John Wesley afirma că fiecare adevărat creştin va primi dovada Duhului Sfânt în duhul său, că el este copil al lui Dumnezeu. Astfel că la mijlocul Secolului al XVIII-lea, descrierea lucrării lui Dumnezeu manifestată în viziuni, în vise şi în mişcări necontrolate ale corpului a fost aspru criticată de evanghelici, în Secolul al XVIII-lea.[18]

4. Hipnoza, meditaţia şi transa

15 Ann Taves, Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 4-5.
16 Taves, Fits, Trances, and Visions, op.cit., p. 3.
17 Taves, Fits, Trances, and Visions, op.cit., p. 3.
18 Taves, Fits, Trances, and Visions, op.cit., p. 18.

În această secţiune vom arăta că din punctul unor specialişti în domeniu, transa este un fenomen frecvent întâlnit, inclusiv în religie. Ognev şi Russev vorbesc în primul capitol al cărţii lor „*Psihologia comunicării*" despre aşa numita transă de refracţie.[19] Ei au încercat să îi convingă pe cititori de faptul că fenomenul transei este mai frecvent decât ne aşteptăm. În sensul acesta ei au încercat să definească transa prin a o diferenţia de alte stări neobişnuite experimentate de om. De aceea el încearcă să diferenţieze transa de hipnoză.

Ognev afirmă că "Hipnoza este un somn parţial... o stare de somn artificial."[20] În dicţionar hipnoza este definită ca „stare asemănătoare cu somnul, provocată artificial prin sugestie, în timpul căreia controlul conștient și contactul cu realitatea slăbesc, trăirile și acțiunile celui hipnotizat fiind supuse voinței hipnotizatorului."[21]

Termenul hipnoză provine din limba greacă de la cuvintele ὕπνος - hypnos, care înseamnă "somn" şi sufixul -ωσις -osis, sau de la cuvântul ὑπνόω (hypnoō) care se traduce prin "pus să doarmă".[22] Cuvântul a fost folosit pentru prima dată de Baronul Etienne Felix d'Henin de Cuvillers (1755-1841), în anul 1820. Termenul a fost răspândit în engleză de neurochirurgul scoţian James Braid (1796-1860) prin 1842, care definea hipnoza ca pe inducerea unui somn nevrotic diferit de somnul obişnuit.[23] În dicţionarul său, Dirk Blom îl include şi pe profetul Ezechiel, referindu-se la experienţa extatică cu roţile a profetului Ezechiel (vezi Ezechiel 1).[24]

Caracteristicile unei persoane hipnotizate sunt o stare de relaxare, atenţia concentrată şi uşor de manipulat. Hipnotizatul răspunde automat, necritic la sugestiile hipnoticianului.[25] El tinde să simtă, să vadă, să miroase în conformitate cu sugestiile hipnoticianului, chiar dacă acestea sunt în aparentă contradicţie cu situaţia în care se află cel hipnotizat. Până şi memoria şi percepţia de sine este alterată în acord cu sugestiile celui care hipnotizează.

---

19 Iavan Ognev şi Vladimir Russev, Psihologia comunicării, trad. Andreea -Luminiţa Dunaeva. Bucureşti: Ideea Europeană, 2008, p. 67.
20 Ognev &Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 67.
21 Dicţionarul Explicativ al Limbii Române DEX 2009 - https://dexonline.ro/definitie/hipnoza

22 Herbert Spiegel, David Spiegel, Trance and Treatment: Clinical Uses of Hypnosis, Washington DC: American Phychiatric Publishing Inc., 2004, (2nd Ed.), p. 8.
23 Jan Dirk Blom, A Dictionary of Hallucinations, New York, Springer Science and Business Media, 2010, p. 256.
24 Jan Dirk Blom include o imagine sugestivă care prezintă experienţa neobişnuită a profetului Ezechiel. Vezi A Dictionary of Hallucinations, New York, Springer Science and Business Media, 2010, p. 69.
25 https://www.britannica.com/topic/hypnosis

Hipnoza se foloseşte ca metodă de tratament, deoarece sugestiile hipnotice vizează în principal efectul placebo. Irvin Kirsch definea hipnoza ca „placebo nedeceptiv", sugestiile şi metodele sunt folosite pentru a amplifica efectele aşteptate (dorite) de pacient.[26]

O caracteristică a hipnozei este aura, care se referă la o serie de aşteptări pe care pacientul le duce cu sine în hipnoză. Aceasta contribuie la intensificarea experienţei extatice. Spiegel povesteşte în cartea sa o experienţă cu o pacientă baptistă căreia i s-a spus că dacă vindecarea ei ar avea loc în ziua de sabat, aceasta ar fi spre gloria lui Dumnezeu. Femeia înainte de a se apropia de medic, s-a ridicat singură din scaunul cu rotile – şi a fost vindecată.[27]

Spiegel spune că există trei caracteristici ale celui hipnotizat: absorbţia, disocierea şi sugestibilitatea. Cel hipnotizat nu doarme; dimpotrivă este treaz şi alert.[28]

Spiegel[29] afirmă că nu numai oamenii slabi pot fi hipnotizaţi. Este un mit care a fost transmis de-a lungul timpului, dar care nu este adevărat.

5. Diferenţa dintre hipnoză şi meditaţie

În continuare vom căuta să descoperim legătura între transă hipnoză şi meditaţie, pentru a vedea cum se manifestă fenomenul de transă în domeniul spiritual. Ognev susţine că trebuie să facem o diferenţă clară între cele două stări. "Dacă hipnoza este o stare modificată a creierului, în care toate zonoele sale sunt inhibate, *meditaţia este acea stare modificată a creierului în care zonele sunt excitate*".[30] Ognev susţine că la hipnoză omul simte o linişte, o greutate plăcută, "se încetineşte respiraţia şi pulsul, scade tensiunea arterială, se reduce activitatea sistemului digestiv.... a tonusului muscular şi vegetativ. În această stare I se pot induce pacientului diferite viziuni şi trăiri halucinatorii"[31]

Ognev spune că în timp ce hipnoza prespune o inhibare a creierului, transa meditativă presupune o excitare totală a creierului.

---

26 Irving Kirsch Emperor's New Drugs: Exploding the Antidepressant Myth, New York: Basic Books Publishing, 2009, p. 7-11. Vezi şi Herbert Spiegel, David Spiegel, Trance and Treatment: Clinical Uses of Hypnosis, Washington DC: American Phychiatric Publishing Inc., 2004, (2nd Ed.), p. 4.
27 Spiegel, op.cit. p. 28-29.
28 Spiegel, Trance and Treatment, op.cit., p. 19.
29 Spiegel, Trance and Treatment, op.cit., p. 10.
30 Ivan Ognev şi Vladimir Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 67.
31 Psihologia comunicării, op.cit., p. 67.

Chiar dacă se face o delimitare clară între hipnoză şi meditaţie, totuşi şi Wier susţine că orice meditaţie presupune o stare de transă, „once you know what a trance is it is obvious that all meditation practices invoke trance".[32]

Din punct de vedere creştin, meditaţia este una din principalele disciplinele spirituale ale credinciosului. Wier vorbeşte despre avantajele pe care le aduce cunoaşterea fenomenului. El ne spune că este posibil să meditezi vreme de zeci de ani şi să nu ştii cum funcţionează meditaţia. Este ca şi cum ai conduce o maşină fără să ştii cum funcţionează ea. Dacă eşti călugăr sau preot conştientizezi că practicile tale implică ritualuri impuse, precum şi acţiuni interioare şi exterioare repetate. Confruntând practica ta cu teoria transei îţi vei îmbunătăţii tehnica meditaţiei şi vei deveni mai eficient.[33]

Este recomandat să cunoaştem realitatea care stă în spatele meditaţiei, pentru a beneficia de avantajele fenomenului. Wier ne avertizează în legătură cu folosirea necorespunzătoare a anumitor practici care pot conduce la transă. În opinia lui devotamentul faţă de un Zeu sau o Zeiţă poate crea o starea patologică nedorită. Cunoscând simptomele acestui tip de transă precum şi modul în care ea se produce o putem evita. Credinţa într-un anumit set de idei sau paradigme, fără dovezi poate conduce la halucinaţii.[34]

6. Transa şi meditaţia biblică

Din analiza de mai sus deducem că în spatele meditaţiei, ca în spatele transei în general se află o energie, care reprezintă motorul ce produce efectele aşteptate de cel care practică meditaţia.

Ognev susţine că transa meditativă este benefică pentru om. El afirmă că

> În transă meditativă, omul simte … un sentiment de euforie, de uşurinţă, de plutire, de imponderabilitate. Capul este limpede, proaspăt; senzaţia este că transa nici nu există... Apare o stare de mobilizare, de scoatere la iveală a capacităţilor de rezervă ale organismului. Este activat sistemul cardiovascular, respirator,... nervos, toate sistemele şi organele, fără excepţie... În toate tipurile de meditaţie se

32 Denis R. Wier, Trance: From Magic to Technology,op.cit., p. 13.
33 Denis R. Wier, Trance: From Magic to Technology,op.cit., p. 13-14.
34 Denis R. Wier, Trance: From Magic to Technology,op.cit., p. 47.

atinge o etapă descrisă ca inspiraţie, extaz, luciditate, depăşire a limetelor conştiinţei, a stării mentale obişnuite... Spectrul emoţiilor care apar în cadrul meditaţiei este larg; acestea pot fi plăcute sau nu, iar sentimente puternice cum ar fi dragostea sau furia, pot alterna cu stări de linişte şi echilibru.[35]

Practicarea meditaţiei poate avea efecte pozitive şi asupra sănătăţii.

Meditaţia reduce activitatea unei părţi a creierului, şi anume a scoarţei prefrontale drepte, care are legătură cu emoţiile negative, cum ar fi neliniştea, furia, frica şi stările depresive. La persoanele care fac meditaţii în mod regulat se formează de asemenea, un număr mai mare de anticorpi, care se opun infecţiilor, de exemplu gripei şi răcelii, întru-cât scoarţa prefrontală stângă, care are legătură cu emoţiile pozitive, este, la ei, mai activă. Astfel, meditaţia poate să exercite o acţiune diferită asupra oamenilor, în particular, acţiunea ei se reflectă în îmbunătăţirea generală a sănătăţii psihice şi fizice şi în autoreglare."[36]

Deoarece vorbim despre acest subiect din perspectivă creştină, este necesar să facem diferenţa dntre sursele de energie care produc stări de transă. Trebuie de asemenea să facem diferenţa între diversele interpretări care stau în spatele fenomenului de transă. În acest scop ne poate ajuta studierea fenomenului din perspectivă biblică.

Dacă practicarea meditatiei presupune transa, înseamnă că în urma practicării meditaţiei la Scriptură, se declanşează o energie.

Pavel afirmă că Evanghelia pe care el o citeşte, la care meditează şi pe care o predică ascunde în spatele ei o putere. „Căci mie nu mi-e ruşine de Evanghelia lui Hristos; fiindcă *ea este puterea lui Dumnezeu* pentru mîntuirea fiecăruia care crede: întîi a Iudeului, apoi a Grecului" (Rom 1:16).

Pe baza explicaţiilor oferite mai sus, am înţeles că rugăciunea şi studiul Scripturii intră în categoria meditaţiei. Stările pe care le trăieşte cel care meditează la Cuvântul Domnului se potrivesc cu cele descrise de Ognev şi Russev. Autorii Bibliei mărturisesc despre asemenea trăiri.

---

35 Ognev &Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 70.
36 Ognev &Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 70.

De exemplu, autorul Psalmului 1:1-2 scrie că cei ce meditează la Legea Domnului trăiesc o stare de fericire: „Ferice de omul care nu se duce la sfatul celor răi, nu se opreşte pe calea celor păcătoşi, şi nu se aşează pe scaunul celor batjocoritori! Ci îşi găseşte plăcerea în Legea Domnului בתורת יהוה חפצו, şi zi şi noapte *cugetă la Legea Lui* יהגה יומם ולילה."

Verbul în originalul ebraic, tradus în versetul 2 prin „cugetă, meditează" este הָגה *hāgā*. El are sensul de „*a geme, a mormăi, a vorbi.*" Însă termenul se foloseşte şi cu sensul figurativ de „*a medita, a reflecta.*" El este folosit şi în îndemnul dat lui Iosua, tânărul conducător al lui Israel, care l-a urmat pe Moise. „Cartea aceasta a legii să nu se depărteze de gura ta; *cugetă asupra ei zi şi noapte,* căutînd să faci tot ce este scris în ea; *căci atunci vei izbîndi în toate lucrările tale*, şi atunci vei lucra cu înţelepciune" (Iosua 1:8). Lui Iosua i se promite că în urma meditaţiei la Legea Domnului va avea succes în tot ceea ce va face.

Psalmistul spune că cei care meditează la Scriptură vor fi fericiţi. Termenul folosit este חפצ care se poate traduce prin „*fericire, plăcere, iubire*", etc. El este folosit în ebraică în Psalmul 16:3 cu referire la plăcerea de a fi în compania oamenilor evlavioşi. "Sfinţii, cari sînt în ţară, oamenii evlavioşi, sînt toată *plăcerea mea*." În Psalmul Psa 107:30, acelaşi cuvânt exprimă starea sufletească de împlinire a celor care au ajuns unde şi-au dorit. „Ei s'au bucurat că valurile s'au liniştit, şi Domnul i-a dus în limanul dorit."

Verbul descrie trăirile celor care cercetează lucrările lui Dumnezeu. În Psa 111:2 autorul scrie: „Mari sînt lucrările Domnului, cercetate de toţi ceice le iubesc חפציהם". Acelaşi termen folosit în ebraică este tradus în română şi prin *„a iubi"*. Metitaţia la Scriptură produce sentimentul de iubire.

Autorul celui mai lung psalm (119) aminteşte frecvent despre plăcerea pe care i-o oferă meditarea la Cuvântul lui Dumnezeu. De exemplu: „Psa 119:1 Ferice de cei fără prihană în calea lor, cari umblă întotdeauna după Legea Domnului! Psa 119:2 Ferice de ceice păzesc poruncile Lui, cari-l caută din toată inima lor... Psa 119:16 Mă desfătez אשתעשע în orînduirile Tale, şi nu uit Cuvîntul Tău." Verbul ebraic שָׁעַע *šā'a'* se poate traduce prin „*a te delecta în ceva, a experimenta bucuria*."

Pavel vorbeşte în epistola sa către Filipeni despre efectele pozitive pe care le are rugăciunea pentru credinciosul care trece prin situaţii dificile în viaţă. El spune că într-un

mod neaşteptat, nesperat, rugăciunea restabileşte echilibrul şi pacea într-o inimă frământată. „Nu vă îngrijoraţi de nimic; ci în orice lucru, aduceţi cererile voastre la cunoştinţa lui Dumnezeu, prin rugăciuni şi cereri, cu mulţămiri. Şi pacea lui Dumnezeu, care întrece orice pricepere, vă va păzi inimile şi gîndurile în Hristos Isus" (Filipeni 4:6-7).

Cititorul este îndemnat să apeleze la rugăciune pentru a scăpa de povara sufletească a problemelor şi a experimenta o stare sufletească plăcută, datorită efectelor spirituale care rezultă în urma practicării acestei discipline.

7. Concluzie

În articolul de faţă am s-a discutat despre rolul transei meditative în creştinism. Ţinând seama că această stare psihologică este caracteristică fiinţei umane, autorul a considerat importantă abordarea subiectului şi din perspectivă biblică.

Cercetătorii susţin că fenomenul transei este legat puternic de experienţa religoasă în general, inclusiv de cea creştină. Termenul de transă este discutat în conexiune cu meditaţia şi cu rugăciunea, considerate discipline spirituale importante în creştinism, şi în religie în general. Am înţeles că transa a fost şi este caracteristică unor lideri spirituali, ca preoţi sau mistici creştini, dar care de multe ori ei nu pot explica fenomenul.

Biblia menţionează experienţele extatice a doi reperzentanţi de frunte ai creştinismului: Petru şi Pavel, în timp ce se aflau în rugăciune şi meditaţie. Francis de Assisi intra în stări de transă atunci când medita la Patimile lui Hristos.

În ceea ce priveşte manifestarea fenomenului în cadrul comunităţii creştine protestante americane, Taves scrie o carte în care se ocupă ce limbajul transei în tradiţia creştină americană. Ea descoperă mai multe expresii sinonime folosite pentru a descrie fenomenul de transă în această comunitate creştină. Pentru a descrie stările trăite, creştinii au folosit termeni ca: putere, prezenţă, locuirea lui Dumnezeu, a lui Isus Cristos, a Duhului Sfânt, etc. Jonathan Edwards folosea expresia „locuirea Duhului", John Wesley vorbea despre „mărturia Duhului", primii metodişti americani foloseau expresia „puterea lui Dumnezeu", primele comunităţi adventiste foloseau expresia „a fi umplut cu Duhul Domnului", Spiritualiştii „a relaţiona cu spiritele", Penticostalii - „botezul cu Duhul Sfânt"

Ognev insistă că trebuie să facem diferenţa dintre hipnoză şi meditaţie. În timp ce hipnoza prespune o inhibare a creierului, transa meditativă presupune o excitare totală a creierului. Când vorbim de meditaţia biblică ne referim la transa meditativă.

Am înţeles că în spatele transei în general se află o energie, care reprezintă motorul ce produce efectele aşteptate de cel care practică meditaţia. Stările pe care le trăieşte cel care meditează la Cuvântul Domnului se potrivesc cu cele descrise de Ognev şi Russev: inspiraţie, optimism, eliberarea de energii ascunse, precum şi o îmbunătăţire a sănătăţii.

Autorii Bibliei vorbesc despre asemenea efecte pozitive, în urma meditării la Scriptură.

Autorul Psalmului 1:1-2 scrie că cei ce meditează la Legea Domnului trăiesc o stare de fericire. Pavel afirmă că Evanghelia pe care el o citeşte, la care meditează şi pe care o predică ascunde în spatele ei o putere (Romani 1:16-17). Tot el vorbeşte în epistola sa către Filipeni despre efectele pozitive pe care le are rugăciunea pentru credinciosul care trece prin situaţii dificile în viaţă. El spune că într-un mod neaşteptat, nesperat, la un moment dat în timpul rugăciunii, se restabileşte echilibrul şi pacea într-o inimă frământată.

Cititorul este îndemnat să apeleze la meditaţie şi la rugăciune care poate conduce la o stare sufletească înălţătoare, oferind: fericirea, pacea, bucuria, delectarea, iubirea, de care sufletul uman are nevoie.

BIBLIOGRAPHY:

1. **Biblia – Versiunea Dumitru Cornilescu**
2. **Blom, Jan Dirk, A Dictionary of Hallucinations, New York, Springer Science and Business Media, 2010**
3. **Horgan, John, Rational Mysticism:Dispatches from the Border Between Science and Spirituality, Houghton Mifflin, 2003,**
4. **Kirsch, Irving, Emperor's New Drugs: Exploding the Antidepressant Myth, New York: Basic Books Publishing, 2009,**
5. **Ognev, Iavan şi Vladimir Russev, Psihologia comunicării, trad. Andreea -Luminiţa Dunaeva. Bucureşti: Ideea Europeană, 2008**
6. **Pilch, John J., Visions and Healing in the Acts of the Apostles: How the Early Believers Experienced God, Collegeville: Liturgical Press, 2004, p. 176.**

7. **Spiegel, Herbert, David Spiegel, Trance and Treatment: Clinical Uses of Hypnosis, Washington DC: American Phychiatric Publishing Inc., 2004, (2nd Ed.)**
8. **Taves, Ann, Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James, New Jersey: Princeton University Press, 1999,**
9. **Wier, Denis R.,Trance: From Magic to Technology, Trance Research Foundation, Leytonville: California, 2009, p.12-13**
10. **https://en.wikipedia.org/wiki/Trance**
11. „Temple of Epidaurus: healing sleep" - http://www.visit-ancient-greece.com/epidauros.html.
12. **Dicţionarul Explicativ al Limbii Române DEX 2009 - *https://dexonline.ro/definitie/transa***
13. **Dicţionarul Explicativ al Limbii Române DEX 1998 - *https://dexonline.ro/definitie/transa***
14. **http://www.etymonline.com/index.php?term=trance.**
15. **https://www.britannica.com/topic/hypnosis**
16. **„***Hipnoza... Exista asa ceva in psihologie?"*
17. **http://www.crestinortodox.ro/forum/showthread.php?t=15769**

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

"THE BOOK THIEVES". ROMANIAN CLERICS ACCUSED OF PLAGIARISM AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Corina Teodor, Assoc. Prof., PhD, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș

Abstract: Studiul pornește de la moștenirea generației iluministe, când s-a pus pentru prima dată problema dreptului de autor și implicit a plagiatului. La aceasta s-a mai adăugat spiritul critic al veacului al XIX-lea, care a făcut ca să asistăm la scara întregii Europe la acuzații de plagiat și implicit, judecarea în instanță a câtorva dintre ele. După aceste considerații generale, am urmărit ce s-a întâmplat în domeniul istoriografiei ecleziastice din România, analizând câteva acuzații celebre de plagiat, care i-au avut în atenție pe Augustin Hamsea și Roman Ciorogariu.

Keywords: plagiat, istoriografie ecleziastică, procese, drept de autor, adevărul istoric.

Mecanismele scriiturii reprezintă prilej de interogații și de decantări multiple, ce nu și-au epuizat substanța de veacuri, încă din antichitate și până în prezent. Nu este vorba doar de substanța scriiturii, de acordul dintre conținut și dezideratele cititorilor, ci și de sursele de inspirație, care fie că este vorba de texte literare, în care imaginația guvernează spiritele, fiindcă că este vorba de texte științifice, în care rațiunea pare a fi liantul întregii construcții, trebuie să treacă proba autenticității și a originalității. Dar fiindcă nu întotdeauna această probă a fost trecută de autori cu bine, apariția suspiciunilor de plagiat s-a asociat inerent.

Problema originalității și a plagiatului pare a declanșa și astăzi prilej de neașteptate nevralgii în decorul aspiranților la o carieră universitară ori al celor ce se pregătesc de dobândirea râvnitului titlu de doctor în științe. În esență însă este o chestiune, ca atâtea altele, ale cărei rădăcini sunt în antichitatea clasică, doar că prin trecerea timpului esența s-a metamorfozat. Tocmai din acest motiv, înainte de a propune spre analiză două cazuri celebre de plagiat din elita ecleziastică, ce au stârnit la vremea lor comentarii acide în presă, încep

prin a ilustra maniera în care era perceput plagiatorul în durata lungă a istoriei, în drumul sinuos din antichitate până în modernitate.

De câțiva ani istoricii și filologii occidentali au făcut incursiuni în trecutul semantic, pentru a înțelege prezentul; astfel, i-au conferit termenului de *plagiat* o rădăcină greacă (*plagios*), cu înțelesul de viclean, deși altă ipoteză fusese cea a rădăcinii sale latine, din latinescul *plaga* (lovitură). O lege faimoasă la Roma, *Fabia de plagiariis*, care are termenul în componența titulaturii ei, îi viza pe cei care printr-un șiretlic (*plagios*), furau oameni liberi sau sclavi, dar nu-i avea în atenție pe hoții de cuvinte. Poetul roman Martial a fost primul care a folosit cuvântul *plagiarius* în sens metaforic, în momentul în care a incriminat furtul propriilor sale versuri de un oarecare Fidentius, cel ce avea prostul obicei de a le declama sub nume propriu[1]. Episodul îi oferă lui Martial prilejul de a alătura termenului de plagiator, până atunci atribuit celui care fura sclavii altuia ori vindea ca și sclav o persoană liberă, și un al doilea sens, care va face carieră în modernitate. Dar să nu uităm că în antichitate, în condițiile în care nu exista dreptul de autor și de proprietate literară și când chiar era încurajată imitația autorilor consacrați, problema plagiatului trebuie înțeleasă în acel climat și nu prin optica celui din modernitate. Mai degrabă acest imitatio pare a fi cheia înțelesului corect al plagiatului în antichitate.

O altă întâmplare îl are ca protagonist pe unul din celebrii bibliotecari ai Alexandriei, Aristofan din Bizanț, care, așa cum relata Vitruvius, a făcut parte din juriul unui concurs poetic din Alexandria. La finele concursului a fost singurul care s-a pronunțat împotriva deciziei luate de ceilalți jurați, susținând că adevăratul câștigător era cel pe care restul l-a apreciat cel mai puțin. Aristofan a susținut că acela era poet cu adevărat, ceilalți doar au recitat poezii care nu le aparțineau, ca atare reclama necesitatea ca juriul să aprecieze operele, nu furturile. În fața reticențelor celor din jur și-a argumentat opțiunea, scoțând dintr-un dulap numeroase volume de poezii care au fost comparate cu cele ce tocmai se citiseră, forțându-i astfel pe plagiatori să-și recunoască furtul. Momentul, aproape legendar, este cel care i-ar fi

[1] Hélène Maurel-Indart, Plagiat et création littéraire,pe http://leplagiat.net/?page_id=12.

adus lui Aristofan nu doar gloria momentului, ci și responsabilitatea de bibliotecar al celei mai faimoase biblioteci din vremea aceea[2].

Evul mediu nu a fost un timp al originalității livrești, atâta vreme cât a funcționat un canon și câtă vreme călugării scriau sub autoritatea magiștrilor, pe care îi admirau și pe care încercau să-i imite. A fost totodată vremea compilatorilor, care însă nu erau priviți critic, ci dimpotrivă admirativ, fiind în opinia lui Bonaventura, cei care selecționează și asamblează cuvinte ce nu le aparțin[3]. Renașterea a adus, în contextul redescoperirii autorilor antici, o prețuire specială pentru autorii antici, dovedită prin felul în care se reeditează pentru prima dată critic operele lor, dar mai ales prin felul în care devin modele de referință ale textelor umaniste. Pe de altă parte, statutul autorului s-a metamorfozat, în contextul apariției tiparului, care a deposedat autorul de partea materială a cărții, transferată în profitul editorului și a grăbit, paradoxal de mult pentru epoca aceea, reproducerea identică a textelor[4]. La fel s-a întâmplat și cu traducătorii, care adesea își asumau opera autorului tradus; bunăoară, poetul și dramaturgul englez Samuel Daniel, care în anul 1585 tradusese din italiană în engleză una din lucrările lui Paolo Giovio, apărea ca autorul cărții, nu ca un simplu traducător, iar prefața anonimă evidenția efortul traducătorului de a fi scos din umbră lucrarea[5].

Dar compilatorii au rămas încă și în zorii modernității cei care aveau meritul de a reuni mai multe texte pe diverse probleme, de exemplu istorii, concilii, poezii etc., până când treptat, intelectualii, cu ajutorul juriștilor, se vor delimita de aceste vechi practici, ce intrau sub incidența moralei, tocmai fiindcă cineva pe nedrept își atribuia o glorie ce ar trebui să-i fie străină[6]. Totuși, există câteva momente ce anunță spiritul unor vremuri noi, precum acuzațiile de plagiat la adresa lui Corneille sau a Madamei de Lafayette[7] ori întrebări latente, ce vor zgudui spiritele abia în secolul următor, relative la contribuția originală pe care un autor o aduce într-un text tributar unei opere din antichitate.

Veacul al XVIII-lea a adus în Occident două perspective diferite asupra drepturilor de autor și asupra proprietății literare: cea franceză, ce privilegia autorul și cea engleză,cu

[2] Gabriella Aragione, La transmission du savoir entre <tradition> et <plagiat> dans l'Antiquité classique et chrétienne, în Etudes de lettres, 2010, nr. 1-2, p. 137.
[3] Pierre Chastang, Conclusions, în Hypothèses, 2010, vol. 13, nr. 1, p. 91-92.
[4] Ibidem, p. 88.
[5] Hélène Maurel-Indart, Le plagiat littéraire: une contradiction en soi?, în L'information littéraire, 2008, vol. 60, nr. 3, p. 56.
[6] Pierre Chastang, op. cit., p. 92.
[7] Hélène Maurel-Indart, Le plagiat littéraire: une contradiction en soi?, în L'information littéraire, 2008, vol. 60, nr. 3, p. 56.

sistemul copyrightului, ce privilegia publicul, urmând logica pieții. Pentru prima dată noțiunea de „proprietate intelectuală" a apărut în anul 1725, în memoriul înaintat în numele librarilor parizieni de Louis d'Hericourt, conform căruia această nouă formă a proprietății se transmitea de autor librarului, integral, cu toate atributele, inclusiv cele legate de reeditare. Memoriul a fost aprobat de Consiliul Regal, însă Revoluția franceză a adus modificări însemnate. Pe fondul suprimării privilegiilor autorii au reclamat în anul 1790, prin petiții repetate, dreptul de a solicita de la caz la caz, directorilor de teatre, un onorariu pentru opera lor ce era pusă în scenă. Ulterior, decretul din 1793 consacra dreptul exclusiv al autorului asupra operelor sale pe o durată de 10 ani și pedepse în caz de încălcare a acestei prevederi[8]. Astfel, textele au intrat și ele sub incidența dreptului de proprietate, iar transformarea cărții în produs comercial, de serie, a impus o serie de reglementări juridice și contractuale, inclusiv apariția depozitului legal.

Intrată în limbile moderne în noul context intelectual și juridic al veacului al XVIII-lea, noțiunea de plagiat va fi inițial apanajul limbii franceze, de unde va fi preluată și de alte limbi europene, încetățenindu-se până astăzi ca o practică frauduloasă a scrisului[9]. Așa că, sub semnul Luminilor, pe măsură ce se s-a întărit afinitatea autorului cu propria operă și s-au definit cu claritate atributele originalității au fost puși la stâlpul infamiei plagiatorii[10]. Vremurile noi, în care originalitatea a devenit un crez intelectual dominant, au fost și cele în care s-a rupt tradiția imitării anticilor, pe măsură ce geniul nu plătea un tribut cultural predecesorilor, ci dorea să se lase ancorat în inspirația personală și în căutarea perseverentă a originalității[11].

Conceptualizarea noțiunii de plagiat este produsul filosofiei modernității, iar meritul celebrului Immanuel Kant a fost acela de a fi reflectat asupra semnificației autorului și asupra relației dintre autor și public. Într-un text celebru, publicat la Paris în anul 1795 (*Qu'est-ce-qu'un livre?*), filosoful german a meditat pe marginea diferenței între obiectul material, adică o carte, ce poate deveni proprietatea privată a oricui, și conținutul spiritual, ideile cuprinse în

[8] Antoine Compagnon, La propriété intellectuelle, în Idem, Théorie de la littérature: qu'est-ce qu'un auteur?, curs ținut la Université de Paris IV, Sorbonne, pe www.fabula.org.
[9] Gabriella Aragione, op.cit., p. 117.
[10] Fréderic Charbonneau, La mémoire des autres. Historiens et plagiaires d'Ancien Régime, în Tangence, nr. 74, 2004, p. 59.
[11] Ibidem, p. 60.

ea, ce rămân expresia gândirii și a originalității autorului și care nu pot fi vândute sau înstrăinate[12].

În lumea românească, școala critică de la cumpăna veacurilor XIX-XX a venit cu interogații noi, inclusiv cu cele legate de originalitatea textelor și adiacent, de perspectiva unor neașteptate procese pe tema acuzațiilor de plagiat. Între acestea, atenția noastră se va opri în acest studiu doar asupra a două cazuri, ce i-au avut ca protagoniști pe doi reprezentanți ai istoriografiei ecleziastice, de rezonanță ortodoxă, Augustin Hamsea și Roman Ciorogariu. Nu putem omite nici faptul că acuzațiile ce li s-au adus puteau fi și expresia animozităților confesionale din acea vreme, un timp aprins al polemicilor dintre ortodocși și greco-catolici.

Cu o carte de vizită destul de convingătoare, arhimandritul Augustin Hamsea făcuse studii teologice la Sibiu (1869-1872), iar apoi studii juridice la Sibiu și Budapesta. Cu o carieră didactică îndelungată, începută la Institutul Teologic-Pedagogic din Arad în anul 1875, ajunsese director al aceleiași instituții între anii 1887-1901[13]. În această perioadă de final a carierei sale survin acuzațiile ce i se aduc într-un serial din *Tribuna poporului* de la Arad, conform cărora în loc să scrie un manual de istorie bisericească (apărut cu titlul *Prelegerile din istoria bisericească universală*, 1895, după ce anterior fusese publicat în mai multe numere din *Biserica și școala*, între 1894-1895), după o lungă practică la catedră, a preferat să preia pagini întinse dintr-un manuscris german de istoria bisericii, ce îi aparținuse lui Eusebiu Popovici. Ironia gazetarului vizavi de metoda profesorului este evidentă: „hodorogitele șterpelituri, cât cioplite, cât pilite și nici bine oblite, fără nici o indicație la public în *Biserica și școala*, că-s redactor și tot eu, în calitate de profesor, le reproduc în coale. Și iată-mă-s în ciuda voastră, redactor, profesor, autor! Și ce dulce e a râde în barbă (mai ales de-i lungă cât un fuior) când succede, fie și pe un moment, a purta aureola de literat, mai ales că – zău – după carieră de un pătrar de veac la catedră, s-ar și aștepta. Și de ce să nu tămâiezi și pe dracul când nu știi că al cui vei fi, de ce să nu mă plătesc de acea opinie publică? A face însă în acest

[12] Gilbert Larochelle, De Kant à Foucault: que reste-t-il du droit d'auteur?, în L'Homme et la societé, 1998, vol. 130, nr. 4, p. 40-41.
[13] Mircea Păcurariu, Dicționarul teologilor români, ediția a III-a revăzută și adăugită, Sibiu, Editura Andreiană, 2014, p. 284-285.

chip literatură este egal cu a săvârși un jaf literar; atari redactori și autori rămân ceea ce sunt: literatori de contrabandă”[14].

Și pentru ca acuzația de plagiat să fie clară, în comentariile din celelalte numere ale publicației *Tribuna poporului*, deconspiratorul a pus în paralel fragmente din lucrarea distinsului profesor Popovici cu fragmente din manualul lui Augustin Hamsea[15]. La finalul acestui serios rechizitoriu nu lipsesc valențele morale ale demonstrației făcute, tocmai cu rostul de a sublinia inutilitatea unei astfel de lucrări, lipsită de o totală originalitate, în condițiile în care învățământul ortodox nu ducea lipsă de manuale de studiu, precum cele editate la Sibiu și Caransebeș. Decizia lui Augustin Hamsea de a mai adăuga un manual, total vulnerabil însă, era din nefericire și produsul mercantilismului și al aroganței nesăbuite: „fără îndoială însă că în caz contrar, pe lângă literator de contrabandă, Prea Cuv. Sa A. Hamsea rămâne un gheșeftar cu truda altuia. Sac și cenușă pe cap, Cuvioase! Păcatele trebuiesc espiate. Și să nu uiți: cea mai demnă reabilitare a greșitului, dacă o cearcă, este îndreptarea lui. În cazul Cuviosiei Tale, singura reabilitare și adevărată va fi: să ne arăți că ești capabil de muncă serioasă”[16].

La câteva luni după această acuzație publică Augustin Hamsea și-a găsit un apărător, în persoana lui G. Proca, fost profesor la Seminarul Teologic din Arad și protopop la Miercurea, care ar fi adus ca mărturie o scrisoare ce purta semnătura lui Eusebiu Popovici, care accepta tacit admirația ce i-o declarase de Hamsea în introducerea manualului cu bucluc. Însă această reverență acceptată nu era deloc o dovadă a nevinovăției lui Augustin Hamsea în problema plagiatului. În plus, apărătorul ivit peste noapte nu era un personaj întâmplător, ci tocmai nepotul arhimandritului ortodox, iar această înrudire a fost un nou prilej de critici și ironii la adresa sa: „de ce apără domnul Proca pe P.C. Sa arhimandritul Hamsea? Pentru că-i e nepoțel; pentru un trecut comun; și pentru că însuși a furnizat manualul după care și-a „compus” dl. Hamsea, „Prelegerile din istoria bisericească universală”. Vor domnii Proca și Hamsea mai mult? Adlibitum!”[17].

[14] Plagiatură-gheșeft, în Tribuna poporului, Arad, an VI, nr. 38, 26 februarie/11 martie 1902, p. 2.
[15] Ibidem, în Tribuna poporului, Arad, an VI, nr. 39, 27 februarie/12 martie 1902, p. 2.
[16] Ibidem, în Tribuna poporului, Arad, an VI, nr. 43, 5/18 martie 1902, p. 2-3.
[17] Minorum gentium, în Tribuna poporului, Arad, an VI, nr. 89, 14/27 mai 1902, p. 3.

Celălalt personaj ce va cădea sub incidența acelorași acuzații de plagiat, Roman Ciorogariu, a avut un cursus honorum și mai impresionant, dar până la un punct asemănător cu al predecesorului. Și el parte a ceea ce numim azi elită intelectuală și ecleziastică, făcuse studii de teologie la Arad (1874-1879), urmate de o specializare în pedagogie și psihologie la Universitatea din Leipzig, apoi de teologie și filosofie la Universitatea din Bonn (1877-1879). Atașat și el de o carieră ecleziastică, ca profesor la Institutul teologic din Arad, cu întreruperi, între anii 1881-1917, i-a urmat lui Augustin Hamsea în postul de director (1901-1917). După ce anii războiului i-a petrecut ca vicar eparhial la Oradea (1917-1920), a fost ales episcop de Oradea, unde va păstori din 1921 până la moarte, în 1936[18].

În momentul lansării acuzațiilor de plagiat la adresa sa, primise de curând responsabilitatea funcției directoriale. De astă dată însă acuzația a fost se pare formulată în contextul alegerii ca episcop a lui Iosif Goldiș, prilej de a arunca săgeți otrăvitoare și asupra anturajului său. Învinuirea de plagiat la adresa lui Roman Ciorogariu a fost lansată de un personaj cunoscut în epocă prin astfel de proceduri, Emanuil Măglaș, care a apelat la o gazetă destul de obscură, *Controla* din Timișoara, al cărui redactor era. Astfel, într-un articol intitulat *Plagiatorii din Ardeal*, din 26 ianuarie 1902, ar fi folosit mai multe „expresiuni infamante" la adresa proaspătului director, obiectul plagiatului fiind un referat susținut de acesta în congresul bisericesc de la Sibiu, „șterpelind" o lucrare a secretarului mitropolitan, Leontin Simonescu. Însă finalul acestei acuzații a luat o cu totul altă turnură, Roman Ciorogariu apelând la calea judecătorească, astfel că în urma unui obositor proces, desfășurat în mai multe reprize, Emanuil Măglaș a fost declarat vinovat de calomnie și de vătămare de onoare, fiind pedepsit cu zile de temniță și cu o amendă de 100 de coroane[19].

Cele două cazuri comentate sunt extrase dintr-un dosar mult mai bogat, în care regăsim și alte nume sonore din cultura românească. Ele ne demontrează rolul complex al presei, atât în difuzarea rapidă a unor astfel de învinuiri ce puteau afecta imaginea publică a persoanei, cât și în acela de a insera reacțiile prompte ale acuzatorilor și acuzaților, alături de o gamă variată de dezvinovățiri, ce au culminat cu apelul la justiție.

[18] Mircea Păcurariu, op.cit., p. 141-142.
[19] Afacerea judecătorească a părintelui Ciorogariu contra lui Măglaș, în Tribuna, Arad, an VIII, nr. 94, 16/29 mai 1904, p. 7.

Dincolo de aceste secvențe dintr-o posibilă istorie a plagiatului românesc, problema rămâne una complexă, care trebuie judecată în contextul cultural în care a fost semnalată. De aici și precauția ca noțiunile care intră în acest proces de decantare a originalului de copie (imitație, plagiat, colaj, intertextualitate) să fie percepute în relație strânsă cu contextul cultural al epocii. Drumul lung al inserării acestei problematici în agora științifică nu poate fi eludat, la fel ca și imaginile antitetice din contemporaneitate[20], pe de o parte căutarea cu insistență a unor metode practice și facile de depistare a plagiatelor, iar pe de altă parte, nonșalanța cu care cei incriminați se ascund în spatele unor negări derizorii.

BIBLIOGRAPHY:

1. **Aragione, Gabriella, La transmission du savoir entre <tradition> et <plagiat> dans l'Antiquité classique et chrétienne, în Etudes de lettres, 2010, nr. 1-2, p. 117-138.**
2. **Charbonneau, Fréderic, La mémoire des autres. Historiens et plagiaires d'Ancien Régime, în Tangence, nr. 74, 2004, p. 59-69.**
3. **Chartier, Roger, Au bord de la falaise: l'histoire entre certitude et l'inquiétude, Paris, Albin Michel, 1998.**
4. **Chastang, Pierre, Conclusions, în Hypothèses, 2010, vol. 13, nr. 1, p. 91-92.**
5. **Compagnon, Antoine, La propriété intellectuelle, în Idem, Théorie de la littérature: qu'est-ce qu'un auteur?, curs ținut la Université de Paris IV, Sorbonne, pe *www.fabula.org*.**
6. **Larochelle, Gilbert, De Kant à Foucault: que reste-t-il du droit d'auteur?, în L'Homme et la societé, 1998, vol. 130, nr. 4, p. 39-50.**
7. **Maurel-Indart, Hélène, Le plagiat littéraire: une contradiction en soi?, în L'information littéraire, 2008, vol. 60, nr. 3, p. 55-61.**
8. **Maurel-Indart, Hélène, Plagiat et création littéraire,pe *http://leplagiat.net/?page_id=12*.**
9. **Minorum gentium, în Tribuna poporului, Arad, an VI, nr. 89, 14/27 mai 1902, p. 3.**
10. **Păcurariu, Mircea, Dicționarul teologilor români, ediția a III-a revăzută și adăugită, Sibiu, Editura Andreiană, 2014.**
11. **Piron, Florence, Penser le plagiat à la lumière du cadre normatif du régime contemporain des savoirs scientifiques, în Questions de communication, 2015 (27), p. 217-231.**
12. **Plagiatură-gheșeft, în Tribuna poporului, Arad, an VI, nr. 38, 26 februarie/11 martie 1902, p. 2; nr. 39, 27 februarie/12 martie 1902, p. 2; nr. 40, 28 februarie/13 martie 1902, p. 2; nr. 43, 5/18 martie 1902, p. 2-3.**
13. **Sangsue, Daniel, Les vampires littéraires, în Littérature, 1989, vol. 75, nr. 3, p. 92-111.**

[20] Florence Piron, Penser le plagiat à la lumière du cadre normatif du régime contemporain des savoirs scientifiques, în Questions de communication, 2015 (27), p. 229-230; Daniel Sangsue, Les vampires littéraires, în Littérature, 1989, vol. 75, nr. 3, p. 92-111.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

ANDREI BARSEANU OR A DISCOURSE ABOUT LOYALTY

Valeria Soroștineanu, Assoc. Prof., PhD, „Lucian Blaga" University of Sibiu

Abstract: Andrei Barseanu, great personality of the Romanian elite in Transylvania and Banat, proved his value due to a brilliant activity as head of the Association Astra since 1911. Born in Brasov area, he was one of the most appreciated teachers at the Romanian gymnasium in Brasov, a renowned folklorist, being convinced of every intellectual's duty to help his people both culturally and economically.

Being under the necessity of signing the Declaration of Loyalty requested by the Hungarian Government in 1914 after the beginning of World War I, Barseanu added a short comment near his signature, expressing his disappointment: "that in Hungary there is such a law that would differentiate Hungarian and non-Hungarian citizens". However, when that aspect became public, it was suppressed.

After the 1918 Union, Andrei Barseanu continued to be head of Astra, one of the vice-presidents of the Great National Council, senator, general director of education in Transylvania. He died in 1922 after presiding the General Assembly of Astra in Sighet in 1921, where he urged to continue the consistent work in order to strengthen what had been obtained.

Our study tries to present a detailed account not only of his contemporaries' perspective on Barseanu's actions during the war, but also his justification toward signing the Declaration of Loyalty in 1914. Another concern of our article is to highlight Andrei Barseanu's attitude and activity regarding the issue of the Romanian confessional schools in Transylvania of the year 1917.

Keywords: Astra, cultural elite, to enlighten, Romanian village, war

Andrei Barseanu (1858-1922) was undoubtedly a great Romanian personality from Transylvania and Banat in a difficult historical period, when the Romanian nation of Transylvania was tied to Budapest due to the Austro-Hungarian dualism. Barseanu wasn't keen on being involved politically, as he was aware of the fact that the Romanian priority was to acculturate the people in the rural space.

Nothing could have been more appropriate for the mentioned mission than *Astra*, founded in Sibiu of 1861. Andrei Barseanu was nothing but grateful to that cultural society, especially because without a scholarship he couldn't have complete his superior studies. Later on, when he became the president of *Astra* (1911-1922), Barseanu took pains in multiplying the number of *Astra* foundations, whose main aim was to facilitate the access to culture for the poor with intellectual capacity[1].

Barseanu was a descendant from an old family of priests from Brasov area, who gave the Romanian background numerous names of religious, political and cultural representatives. He completed his studies in Letters and philosophy in Vienna, where he became the president of the Romanian society of students *Romania juna* (*Young Romania*). His friendship with the Czech folklorist Jan Urban Jarnik dated back from the same period, a sympathizer of the Romanian cause, philologist and future honorary member of the Romanian Academy.

Talented pedagogue, Andrei Barseanu held the position of a headmaster at the commercial school in Brasov, being the author of textbooks. That was the period when he became his career as a folklorist, interested in the area of Brasov and Sacele. He was known for his work on carols, entitled *Cincizeci de colinde* (*Fifty Carols*) in 1890 and for his study *Poezia poporală română* (*Romanian Folk Poetry*) in 1908. He was a good friend of a great historian of the Greek-Catholic Church in Blaj, Augustin Bunea.

1905 marks a change in Barseanu's life, as he moved to Sibiu, and his pedagogical activity was linked to *Astra* as well. He was chosen vice-president and then in 1911 president of *Astra*. His poetical talent became obvious when he wrote the hymn of the association *Astra* entitled *Pe-al nostru steag e scris unire* (*Union Is Written on Our Flag*). When Diaconovich

[1] Mircea Păcurariu, Cronicari sibieni de altădată [Sibiu Historians of Old], Cluj-Napoca, 2002, pp. 247-253,Pamfil Matei, Astra, Asociaţiunea Transilvană pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român (Astra) şi rolul ei în cultura naţională [Astra, the Transylvanian Association for Romanian Literature and Culture of the Romanian People and Its Role in the National Culture], Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986, p. 44, p. 273.

wrote the Romanian Encyclopedia, Barseanu contributed with studies regarding literary history, customs, folk literature and toponymical studies of Brasov and Sacele areas[2].

We should point out Andrei Barseanu's worthy activity from the first decade of the 20th century, among great scholars as Cornel Diaconovich, Octavian Goga, literary secretary of the Association and Octavian C. Taslauanu, administrative secretary in 1906-1914.

When Romania entered the war and the greatest part of the Romanian elite was forced to sign the *Declaration of Loyalty*, Barseanu signed the text and added that he was sorry that "in Hungary there was such a law to differentiate the Hungarian and non-Hungarian citizens"; when the comment became public, the amendment was suppressed[3]. During the years of the First World War, due to Andrei Barseanu general meetings of *Astra* could take place in order to find solutions for ongoing printing of magazines *Transylvania* and *Calendarul Bibliotecii Poporale* (*Calendar of the Popular Library*). In 1915 the historical section elaborated a questionnaire for gathering statistical data regarding the sacrifices of the Romanian people in war, while the Central Committee approved on July 10, 1915 the elaboration of an album of the war heroes. At Barseanu's initiative, the Central Committee decided to organize a gallery of portraits in the museum of the Association of distinct personalities of the Romanian people. Moreover, Andrei Barseanu was the first to donate 250 crowns for Vasile Alecsanndri's portrait[4].

After 1918 there were voices that discredited Barseanu but after *mea culpa* he was rehabilitated. A. Barseanu was hereinafter president of *Astra*, one of the 4 vice-presidents of the Great National Council, senator and general director of education in Transylvania[5].

Andrei Barseanu organized the welcoming of the royal family in Sibiu on the 31st of May 1919 and asked King Ferdinand after a solemn discourse to become the honorary president of *Astra*, an invitation received immediately. He started the procedures to reactivate *Astra's* subsidiaries by issuing the report entitled *Către directorii despărţămintelor Asociaţiunii* (To Directors of Astra's subsidiaries). The general assembly in Sighet in 1921

[2] *http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Andrei_B%C3%A2rseanu,https://ro.wikipedia.org/wiki/Andrei_B%C3%A2barseanu*, accessed on October 6, 2016.
[3] Eugen Hulea, Andrei Bârseanu (1858-1922) in: Apulum, 1977, vol. XV, Alba-Iulia, nr.4, pp.497-514, Gheorghe Preda, Activitatea Astrei în 25 de ani de la Unire (1918-1943) [Activity of Astra in 25 Years after the Unification (1918-1943)], Sibiu, 1944, p. 13, Vasile Suciu, Transilvania, nr. 11-12, 1922, pp. 694-700.
[4] Valer Moga, Astra şi Societatea, 1918-1930 [Astra and Society, 1918-1930], Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, pp. 56-101.
[5] Darea de seamă a Comitetului Central al Asociaţiunii pe anii 1913-1918 [Account of the Central Committee of the Association for 1913-1918], published in: Transilvania 1,1919, p. 3- 37.

was the last one he could attend but he transmitted a clear message – an urge to work, especially under the new circumstances after 1918. After Barseanu's death, on August 19, 1922, the place of president of *Astra* remained unoccupied for a year, as a sign of respect[6].

Let us linger upon Andrei Barseanu's reasoning that lead to a conflict concerning his loyalty towards the nation he belonged to. The discussions were raised due to his possible candidacy as a lay deputy for the Synod of the Orthodox archdiocese of Sibiu in 1918 that came from the deanery of Sibiu. In order to understand better the state of mind of the clergy of the deanery we intend to offer some details on the background of the fall of 1917-spring 1918.

The situation was tense because in 1917 the Synod of the archdiocese of Sibiu couldn't take place due to the authorities' suspicion and distrust in the Romanian intentions and due to low rate attendance. Besides, after the school exams of 1917 the tensions between authorities and Romanians were high, given Barseanu's statements regarding the atmosphere: "I didn't want to expose myself to suspicions, especially given some denunciations against me caused by some advice given to pupils about the exams"[7].

The Synod of the archdiocese of 1918 – on March 26 and April 6[8] - took place in a period when the things were far from being clarified. The situation got even more confusing and hopeless concerning the ending of the mentioned conflict. It is also important to mention that at those meetings 25 members were present and 11 absent; among those present we mention Maniu Lungu, dr. Nicolae Bălan, dr. Pavel Roşca, Victor Tordăşian, Demetriu Comşa, Candid Popa, Ioan Boiu, Emanoil Cioran, dr. Ioan Bucur, dr. L.Borcia, Pantaleon Lucuţa, dr. Silviu Dragomir, dr. Ioan Fruma, etc.

At the beginning of the mentioned meetings, the archpriest of Sibiu, dr. Ioan Stroia manifested his pain that even at that moment the war was far from being over, adding troubles with the "intervention of brothers from the Kingdom, with unfortunate consequences for them and especially for us"[9]. The conflict was even more saddening as it unleashed many ethnic passions with negative consequences from all points of view so that in Stroia's opinion "its

[6] Valer Moga, Astra şi Societatea, 1918-1930 [Astra and Society, 1918-1930], Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p.104.
[7] Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate I/136 of 1918.
[8] Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate I/136 of 1918, the report of the vicar was dated on March 26, 1918.
[9] Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate I/136 of 1918. The opening speech of dr. Ioan Stroia.

sad remembrance would remain in people's conscience for decades and even centuries". Although it was expected that the Romanian nation would reach its "ethnic conscience and unity", it ended up sacrificing them both so that believers were denouncing each other unaware of the "bitterness and venom they pour into the arteries of the national body"[10]. That was the allusion to the reality of those days, as many Romanian priests suffered due to what was considered a too fraternal attitude toward the Romanian Army that wasn't perceived as an official enemy. Among those who were fired we name Ioan Druhora, Dumitru Bunea, Isaia Popa, Alexandru Vidrighinescu, Nicolae Dorca, Emil Dancăș, Nicolae Maniţiu, Ioan Roman and Ioan Piso, there were also some interned in Zombor, Hungary (like Trandafir Scorobet) or imprisoned in Cluj - George Modran, Toma Modran and Ioan Damian. Stroia's evasive wording is to be noticed, as the priests "were taken by the Romanian Army and after their return, imprisoned in Cluj to pay the contact they had with the enemy for many months to come"[11].

While some Romanian priests from Transylvania preferred not to return from Romania (see the case of the priest Ioan Marin from Rau-Sadului and Victor Slavescu, chaplain from Mohu), many others were repeatedly called to militia, and only few were absolved from their mistakes at the Consistory's request (such as Nicolae Moldovan from Vestem). On the other hand, there were also some hopeless cases, such as the priest Nicolae Vlad from Selimbar (mentioned as guilty for "welcoming the enemy and sentenced for 10 years of prison") and the vicar Coman Baca from Poplaca who was imprisoned after being sentenced to death for espionage claims[12].

Nevertheless, after all these losses, at the end of 1917, the archdiocese of Sibiu had 1 archpriest, 23 priests, 3 priests and one chaplain in military service, 1 interned priest, 1 fires priest, 2 imprisoned priests, and 1 priest and 1 chaplain missing.

The resort minister went a bit too far in his so called "hyper-patriotic zeal", as he ceased paying the salaries for all teachers from schools or parishes where the vicar, teacher or member of parish synod "defected to the enemy". A *cultural area* was created in order to save the homeland, which was designed to be in Ioan Stroia's opinion a "patriotic cultural wall closing the Romanian confessional schools and establishing state schools". Dr. Ioan Stroia

[10] Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate I/136 of 1918.
[11] Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate I/136 of 1918.
[12] Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate I/136 of 1918.

noticed that without consulting the Consistory of Sibiu, the resort minister took pains in transforming the confessional schools in state schools in the case of Orthodox parishes at the south border of Transylvania[13].

During the mentioned meetings, dr. Ioan Stroia proposed Andrei Barseanu to become a lay deputy on the behalf of the archdiocese of Sibiu in 1918. Romul Bucsa, one of the present priests, had another proposal, supported by the vicar George Modran from Poplaca, motivating that Andrei Barseanu was not "elected for his people to vote for yielding the schools". Stroia replied that even the vicar Ilarion Puscariu voted in the same way, those being the circumstances. Although the principle declared by the above mentioned priest was indeed considered noble by Stroia, it was evident from the latter's observations that the circumstances dictated some choices and conduct for distinguished people elected to support through their public work the Romanian cultural and clerical institutions[14].

However, the most difficult aspect for George Madran was to cope with the financial troubles, given the pressure on the border towns and villages, especially after 1916. After being imprisoned in Cluj, then set free, his parish and family didn't receive any support in those harsh war times. Priest's radical attitude towards electing Barseanu may be explained due to his radical position when the school inspector and praetor came to apply the changes at the school during winter 1917. Although admirable, Madran's actions were regarded as heroic and radical by Stroia who mentioned that Madran wanted to be seen as a great Romanian.

The conflict concerning the *cultural area* contributed to denigrating the director of the Association *Astra*, as well as generated many conflicts and misunderstandings between the members of the Romanian elite. The first law regarding the *cultural area* was no. 13619/1917 on August 2, 1917, given by Apponny Albert, the minister of Public Instruction and Cults; the motivation was given by the "invasion of the Romanian Army" and by the desire to eliminate any "spirit of attraction toward the neghbouring state". Due to the fact that 80 confessional teachers from the southern Transylvania defected to the enemy, there was instituted the *cultural area* that included Orthodox deaneries Trei-Scaune, Braşov, Bran, Cohalm, Făgăraş, Avrig, Agnita, Sibiu, Sălişte, and then Hunedoara and Zarand. That *cultural area* was supposed to transform the confession schools into state schools based on an older plan. At that

[13] Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate I/136 of 1918; there are known case when a nationalization of an Ortodox confessional school took place in the communal teacher's room, under the signature of praetors and state inspector.
[14] Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate, 12 04 1918, III, 223, 1918.

time, when 400 confessional teachers were on the front, it was the convenient moment to put the plan into action.

The Consistory of the archdiocese issued the report no 5172 of 1917 to all deaneries requesting the following: where the teacher disappeared together with the Romanian troops or is under disciplinary examination, the community should not accept handing over the school building and receiving a rent. Meanwhile, the Consistory of Sibiu protested at the government through many petitions like no. 6250 of 1917, where it was shown that the disappearance of 80 confessional teachers couldn't be considered unpatriotic for all the other confessional teachers. There were listed several contributory factors to that situation: Romania entering the war, lack of positive guidance from the administration, self-preservation instinct, fear when caught between two armies. From the first day of general mobilization, over 400 confessional teachers from the archdiocese (representing more than 68%) had fought on the front.

Vasile Mangra's petition to Budapest on September 6, 1917 was a mere pleading regarding the background of the problem: "[the border] that should defend the homeland in the Romanian frontier villages must be erected in the soul of the Romanian people and not by suppressing of the state support for the church, but rather by a rational instruction and the right administration, establishing human and democratic institutions".

In that context, Andrei Barseanu was part of a committee that was to issue a project concerning the problem of the *cultural area*, a committee formed of other prominent members of the Romanian elite - Nicolae Ivan, dr. Lucian Borcia, Sergiu Medean, Lazăr Triteanu and Arseniu Vlaicu, the latter presented in the meeting of the Consistory of the archdiocese on November 9, 1917.

On the 17th of November 1917 the ministry named baron Petricsevich Horvath Emil to supervise the activity of the Theological-Pedagogical Institute in Sibiu. Moreover, in the meeting of the Consistory of the archdiocese on November 19, 1917 it was announced that other clerks from the ministry were to help in that manner starting from November 22, 1917. The Consistory named a committee of 7 people to present another project of resolution for the meeting on November 22, 1917, asking the government a conciliatory attitude towards the schools that remained under the aegis of the Church, while those who were to be nationalized to include Romanian teachers and 6 hours of Romanian lessons, as well as the buildings to remain the property of the Church.

Andrei Barseanu and Ioan Lupas asked the metropolitan Vasile Mangra to convene the Synod of archdiocese in extraordinary session in order to discuss the *cultural area*. The next meetings of the Consistory of archdiocese on December 4 and 7 1917 had as their main subject the mentioned above issue, but the proposal didn't get enough votes. Also consulted, the Consistory of metropolitan responded on February 7, 1918 that only the archdiocese synod may take a decision in that respect[15].

As the Orthodox Church couldn't give up the confessional schools between 6-9 November 1917, the consistorial assessor Nicolae Ivan consulted the political leader dr. Ioan Mihu in Vinerea, near Orastie, an honorary assessor himself. It was discussed the necessity of convening an extraordinary synod, as Barseanu and Borcea requested. Asked on the matter, Mangra replied that anyone who were involved in such things, would end up in Sopron[16].

The synod of archdiocese of 1918 had a single meeting – on May 2, 1918 – as most of the deputies couldn't agree on two matters: instituting the *cultural area* and the presence of the regional commissioner dr. Emil Petrisievich who supervised the entire activity. The synod agreed to wait for a response from the government and then meet again; until then, all the meetings were suspended. 36 of 48 deputies agreed on that decision and left the room[17]. The problem was when on May 3, 1918 the 12 remained deputies were convened by metropolitan Vasile Mangra and signed a record, considering the other 36 "on strike" or deposing their mandates.

That record accused the Consistory of archdiocese of Sibiu (see the entire debate from the 7th session on May 1, 1919 within the works of the Synod of archdiocese of 1919). The story of the "agreement" between the Consistory and the government, invented by the Hungarian press in Cluj and Budapest was taken over by some Romanian newspapers. We mention the case of *Gazeta Transilvaniei* in Brasov and *Telegraful Roman* in Sibiu that were unable to publish the necessary denial due to the censorship. Even more damaging was the fact that on January 15, 1918, the regional commissariat of Sibiu issued a circular announcing the priests of the involvement of public clerks (notaries, praetors) in handing over the school

---

[15] Mircea Păcurariu, Politica statului austro-ungar față de Biserica Românească din Transilvania în perioada dualismului, 1867-1918 [The Policy of the Austro-Hungarian State towards the Romanian Church in Transylvania in dualism period 1867-1918], Sibiu, 1986, p. 171-174.
[16] Lazăr Triteanu, Școala noastră,1850-1916,„Zona culturală" [Our School 1850-1916, Cultural Area], Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1919, pp. 60-90.
[17] Protocol of the Synod of 1918, p. 32.

buildings based on the (inexistent) "agreement" with the Consistory, as the minister referred to in his order no. 50465 of 1918.

According to discussions, it was settled that it was metropolitan's fault, accused of being a "criminal and unconscious church head", while the reasons for that record were "pressure of the events and saving the bigger interests of the church". Nevertheless, dr. Nicolae Balan mentioned that "members of the Consistory were guilty for not offering the necessary clarifications and for not making enough propaganda to support the confessional schools". The archpriest Sergiu Medean of Orastie recalled that some teachers were to be blamed, while the archpriest Theodor Herman of Dej explained such different reactions by the following: "in that period the military and political situation were critical; the horizon of our national aspirations was very dark, which urged to undertake a prudent activity".

Taking all these factors into account, we consider that the best answer to the entire debate was the fact that Andrei Barseanu was part of the Synod of archdiocese as school assessor and honorary referent starting with 1919, where he was elected among others: dr. Lucian Borcia, dr. Iosif Blaga, dr. Silviu Dragomir, dr. Nicolae Bălan, Ioan de Preda "[18].

BIBLIOGRAPHY:

1. **Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate I/136 of 1918.**
2. **Archive of the Sibiu Metropolitan, Fondul Consistoriului, Protopopiate, 12 04 1918, III/ 223 of 1918**
3. ***http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Andrei_B%C3%A2rseanu,https://ro.wikipedia.org/wiki/Andrei_B%C3%A2barseanu*, accessed on October 6, 2016.**
4. **Hulea,Eugen, Andrei Bârseanu (1858-1922) in: Apulum, 1977, vol. XV, Alba-Iulia, nr.4,**
5. **Matei,Pamfil,Astra, Asociaţiunea Transilvană pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român (Astra) şi rolul ei în cultura naţională [Astra, the Transylvanian Association for Romanian Literature and Culture of the Romanian People and Its Role in the National Culture], Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986,**
6. **Moga,Valer, Astra şi Societatea, 1918-1930 [Astra and Society, 1918-1930], Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003,**
7. **Păcurariu,Mircea, Cronicari sibieni de altădată [Sibiu Historians of Old], Cluj-Napoca, 2002,**

[18] Protocol of the Synod of 1919, pp. 116-133, 144.

8. **Păcurariu,Mircea Politica statului austro-ungar faţă de Biserica Românească din Transilvania în perioada dualismului, 1867-1918 [The Policy of the Austro-Hungarian State towards the Romanian Church in Transylvania in dualism period 1867-1918], Sibiu, 1986,**
9. **Preda,Gheorghe, Activitatea Astrei în 25 de ani de la Unire (1918-1943) [Activity of Astra in 25 Years after the Unification (1918-1943)], Sibiu, 1944,**
10. **Protocol of the Synod of 1918,**
11. **Protocol of the Synod of 1919.**
12. **Suciu,Vasile, Transilvania, nr. 11-12, 1922,**
13. **Transilvania 1,1919,**
14. **Triteanu, Lazăr,Școala noastră,1850-1916,„Zona culturală" [Our School 1850-1916, Cultural Area], Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1919.**

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

PARADIGM CREATIVE ADVERTISING AND HUMAN BEING SYMBOLIC

Doina David, Assoc. Prof., PhD, „Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureș

Abstract: Social changes and structural of the modern and postmodern reflected and reflected in publicity, advertising, marketing, areas that are very sensitive to changes on social, cultural, technological, economic, regional, human determining paradigm shift within the universe advertising. We may see the first trend change that involves translating the center of interest in advertising on quantitative research qualitative research. Given that we are witnessing a fragmentation of target groups, the investigation should approach advertising groups - all smaller target. This approach comes at the sign and symbol of the "characters" of the advertising environment that require an interdisciplinary approach much broader because,they were established as a subject in the development of culture and knowledge century -XX- century when language becomes a philosophical topic par excellence, here, linguistic analyzes were conducted from the perspective associated with the new directions and established disciplines: mathematics , logical, psychological, and informatics, semiotic, because the sign is a complex reality, as defined in terms of a triple reports: the reporting system which includes (grammar), by reference to the referent (object in terms gnosiological - semantics) and in relation to user (pragmatic).

At the moment semioticians demonstrates that we are in a position to know and to explain the genesis of signs and symbols and meanings, to their semiosis. Thus, in most approaches in an attempt to establish a typology of signs, the analysis turns on either the nature of entities expressing (graphs, reports, images or functionality and finality). In our work we try to address these elements in an analysis

Keywords: signs, semiotic, symbols, typology, advetising.

Esenţa umană este tot ceea ce este autentic şi originar în om. Această "esenţă" în complexitatea ei poate fi cunoscută şi prin semne şi simboluri. Aici descoperim începutul începutului: *"un metalimbaj cu caracter simbolic… având rolul unui model redus al realului şi funcţionând ca o unealtă teoretică de analiză a lumii"*[1]. Omul poate fi cunoscut ca:

1.1.Homo symbolicus, - ca fiinţă capabilă de a opera cu semne şi simboluri[2], capabil de a resemnifica natura cosmică, oferindu-ne prin semne şi simboluri un instrument semiotic original prin care chiar omul modern: *"retrăind miturile se realizează ca fiinţă integrală universală"*[3]. Prin calitatea de homo symbolicus şi homo signifians, omului modern i se oferă o nouă dimensiune existenţială. Aceste două atribute ale umanului "vizualizate" prin semne şi simboluri "proiectează" omul într-o existenţă ce ignoră istorismul, unde descoperă doar archetipul simbolismului arhaic, semiozele mitice şi sentimentul preexistării sale într-o lume inclusă celei cosmice.

1.2.Omul fiinţă ritualico – simbolică, se manifestă prin aspecte gestuale, artistice, folclorice, având la bază logica empirică, intuitivă, transpusă într-un cod simbolic ce demonstrează translatarea din spre structuri archetipale spre cele de suprafaţă, superficial simbolice şi simbolizate.

Acestea demonstrează stratul superficial al omului, dar şi dimensiunea de cunoaştere a umanului la un alt nivel, cel originar. Deşi înţelegerea omului se poate realiza prin *"interpretarea semnelor răspândite de om prin lume"*[4], aceasta depinde de "natura" lumii ce ne este punct de referinţă, dacă aceasta este una sacră sau profană.

1.3.Omul tradiţional, - există în "orizontul misterului", dacă acceptăm formula ce aparţine lui Lucian Blaga. Misterul nu este ignoranţă: *"ci nemijlocit o întrupare în real a unui adevăr general, de toţi cunoscut; spre exemplu, toţi ştim că murim. Dar, moartea unei fiinţe dragi devine mister "un real inasimilabil""*[5].

Omul tradiţional prin complexul simbolic utilizat (cod simbolic profan, verbal, gestual de suprafaţă) descoperă latura metafizică a lumii determinată de devenirea simbolică, de radiaţiile şi interacţiunile simbolice, ca nouă treaptă în descoperirea "naturii umane".

---

[1] Mihai Coman,(1986), Mitologia populară românească, vol.I, Ed. Minerva, Bucureşti, p. IX.
[2] A se vedea, T. D. Stănciulescu (coord.), Belous Vitalie,(1998), Moraru Ion, Tratat de creatologie, Ed. Performantica, Iaşi.
[3] M. Eliade, Imagini şi simboluri, (1994),Ed. Humanitas, Bucureşti, p. 43.
[4] Paul Ricoeur, (1984), On interpretation. After Philosophy. And of Transformation of Philosophy, Londra, p. 365.
[5] Mircea Eliade, (1992),Salilocvii, Ed. Humanitas, Bucureşti, p. 12.

1.4.Omul fiinţă istorică, - semnifică omul timpurilor moderne şi post moderne, ce s-a eliberat de tarele perioadelor trecute. La acest nivel al umanului descoperim structura biopsihică înnăscută comună speciei umane, forţele psihologice specifice, capacitatea de simbolizare şi de creare a valorilor culturale[6].

Există totuşi un substrat comun al manifestărilor socio-umane: *"Pretutindeni pe pământ în aceeaşi perioadă de istorie, omul posedă aceleaşi motive fundamentale de gândire şi acţiune"*[7].

Acest complex de "configurare" a fiinţei umane ne îndreaptă spre posibila individualizare a umanului ce generează şi o anume cultură individuală, determinată de calitatea de om "creator" de cultură. Prin această calitate universul uman marchează "devenirea prin creaţie" la "devenirea pentru creaţie"[8], astfel potenţialitatea creatoare atinge la om puterea maximă. Omul a creat pentru a crea, prin "creaţiile" sale materializate şi în simboluri a dobândit autodefinirea de *"homo sapiens sapiens"*[9], *"A urmărit devenirea omului prin şi pentru creaţie, într-un univers de creaţie (preexistent) sau virtual (ce urmează a exista)"*[10].

Omul creator de cultură are condiţionare socio-istorică ce permite realizarea şi afirmarea liberă a personalităţii sale. Paradoxal cultura cuprinde un univers simbolic singular în care *"determinismul fiinţei umane se poate transforma în libertate, în creaţie"*[11], aici regăsim singularul şi multiplul exprimate prin şi în creaţie, aici regăsim individualul, generalul, gândirea şi actul, vitalitatea creatoare a individului şi a colectivităţii.

Toate aspectele umanului prezentate în devenirea lor conceptuală, se doresc a fi reunite într-o timidă imagine a ceea ce poate fi umanul sub diversele sale faţete, ce pot fi tot atâtea orizonturi de abordare ale "naturii umane", oferite de manifestările simbolice, create de omul ce se *"sprijină pe discurs pentru a scăpa de fascinaţia lucrurilor şi pe lucruri pentru a scăpa de fascinaţia cuvintelor"*[12].

---

[6] A se vedea, John Dewey, (1972), Noţiuni elementare de sociologie, cap. Noţiunea de natură umană, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, p. 93; Edgar Morin, (1973), Paradigme perdu de la nature humaine, Ed. Seuil, Paris; E. Framme, (1967), L'homme pour lui- même, Ed. Seuil, Paris.
[7] Nicolae Petrescu, (1994), Principiile sociologiei contemporane, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, p.
[8] A se vedea, T. D. Stănciulescu, (1999), Introducere în filosofia creaţiei umane, Ed. Junimea Iaşi, p. 12.
[9] Ibidem, p. 13.
[10] Ibidem, p. 13.
[11] Elena Puha, Nicolae Stratone, op. cit, p. 71.
[12] Clemence Ramnoux, apud, Jean Wahl, Une étude sur la pensée archaique "Revue de métaphysique et de morale", nr.4, 1960, p. 94.

Altfel spus, omul trăieşte într-o lume de "coduri", unde perspectiva logică o dublează pe cea hermeneutică, tocmai acest fenomen face posibilă reînţelegerea umanului, ca semnificat (omul) ce prefigurează semnificantul (universul semnelor şi al simbolurilor) dar şi ca variantă inversă, unde semnificantul determină un anumit specific al semnificatului (ordinea hermeneutică devine premisă pentru o anume ordine spiritual - umană).

Această ordine spirituală "anume", dorim să o descifrăm prin propriile mijloace, semne şi simboluri pe care omul le-a creat într-un anumit substrat substanţial cu un anumit conţinut informaţional, în foarte multe ipostazele omul este subiect creator de cultură, iar cultura este expresie vizuală a umanului ce are capacitatea de a simboliza.

2. Semne şi simboluri în publicitate

Este deosebit de important ca să delimităm conceptual parametrii procesului de comunicare, în funcţie de componentele procesului de comunicare, concretizate în: comunicarea la nivel raţional, obiectiv şi comunicarea la nivel simbolic, subiectiv, atunci când comunicarea se realizează sub forma discursului publicitar intervin tot două componente care se regăsesc în: realitatea obiectivă, care trimite direct la text, ca modalitate de transmitere a mesajului, trimite la componentele vizuale unde discursul care relevă regimul **denotaţiei,** şi semnificaţiile simbolice care sunt transmise prin cuvinte, prin imagini, în acest caz discursul relevă un regim al **conotaţiei.**

Astfel, cele două regiuni se prezintă ca două sfere, una specifică **denotaţiei,** care va cuprinde: informaţiea, reprezentarea, aspectul analitic, aspectul obiectiv, aspectul şi particularităţile produsului, datele şi informaţiile despre acesta, instrucţiunile, numele, ect, şi sfera **conotaţiei,** unde regăsim: semnificaţii, emoţii, semene, simboluri, valori, empatie, şi chiar componenta mitică. Putem concluziona, că şi numai prin simpla privire de ansamblu a acestei delimitări a celor două mari registre, denotaţia se adresează emisferei stângi a creierului, iar, conotaţia emisferei drepte.

De aici, rezultă de ce este important ca atunci când realizăm mesajul publicitar să ştim exact cărei emisfere ne adresăm, să găsim o modalitate prin care combinăm conotaţia şi denotaţia, pentru ca să atingem activitatea mentală în totalitatea sa, în sprijinul acestui demers

va veni mecanismul de transmitere a mesajului publicitar prin intermediul semnelor şi simbolurilor.

Astfel, semnele de obicei în spațiul publicitar apar ca şi semne **lingvistice-cuvinte**, dar şi ca semne **iconice - imagini**. Orice semn indiferent de forma pe care o are, conotează şi denotează în acelaşi timp. Astfel, o imagine nu poate fi o simplă reproducere a realului, nu are aceleaşi semnificaţii pentru fiecare dintre noi, pentru că, fiecare individ percepe imagine sub influenţa propriului său mediu socio-cultural.

Astfel, o imagine relativ comună devine polisemică, adică poate avea o multitudine de semnificaţii, aici este important să delimităm situaţiile când cuvântul/ şi sau imaginea sunt utilizate într-o perspectivă obiectivă, realistă sau într-o perspectivă cu valoare evocatoare sau simbolică. Aici, intervine interpretarea oferită de semiologie[13].

În literatura de specialitate apare termenul de *semnificant,* care poate fi cuvânt, imagine, semnul în sine şi termenul de *semnificat,* ce reprezintă sensul sau semnificaţia.

Simbolul, este la rândul său utilizat în publicitate, din punct de vedere etimologic el vine din grecescul *symballein*, şi de cele mai multe ori exprimă ceva *„ ce se poate lega împreună."* În sensul psihologic al termenului, putem distinge trei tipuri de simboluri:

Simboluri intenţionale, în general ele au o semnifinaţie primară se rezumă la o simplă descrierea obiectului sau lucrurilor, interpretarea nu poate fi eronată şi atunci raportul *semnificat/semnifinant este unul correct.* Astfel apelăm la culoarea albă pentru a sugera curăţenia, ciorchini de struguri pentru a sugera vinul, mere pentru a sugera cidrul.

Simboluri interpretative, aici este utilizată în publicitate mai mult culoarea sau forma care asociază simbolul cu produsul.

Simboluri conotative, reprezintă categoria acelor simboluri care sunt adăugate unui produs şi nu mai reprezintă ele în sine o valoare simbolică intrinsecă, aici simbolul devine pretext pentru soluţia creativă simbolică. De exemplu dacă imaginea spaghetelor barila o aşezăm pe o scenă ne vom duce cu gândul la un tenor din Parma.

---

[13] Semiologia este ştiinţa generală a semnelor, şi are ca obiect de studiu semnificaţiile subadiacente a tuturor sistemelor de semne. Semiologia a mai fost definită ca fiind"ştiinţa care studiază viaţ semnelor în sânul vieţii sociale". A se vedea, Charles Sanders Pierce şi Ferdinad de Saussure.Apud, Michel Joure, op.cit.p.140.

Astfel, semnul şi simbolul ca „personaje" ale mediului publicitar au o abordare interdisciplinară mult mai amplă decât aceea care a fost prezentată.

Ele s-au constituit ca obiect de studiu în contextul dezvoltării culturii şi cunoaşterii din secolul al –XX- lea când limba devine subiect filosofic prin excelenţă, analizelor lingvistice li s-au asociat cele efectuate din perspectiva noilor direcţii şi discipline constituite: matematice, logice, psihologice, dar şi informatice, cibernetice, semiotice, cele realizate din perspectiva studiului comunicării a analizelor structuraliste.

Spunem că semnul este o realitate complexă[14] întrucât se defineşte din perspectiva unei triple raportări: prin raportare la sistemul din care face parte (gramatica), prin raportarea la referent (obiect din punct de vedere gnoseologic – semantica); prin raportare la utilizator (pragmatica).

În momentul de faţă semioticienii demonstrează că suntem în situaţia de a şti şi a putea explica procesul genezei semnelor şi simbolurilor şi semnificaţiilor, a semiozei. Încercările de topologie a semnelor sunt legate fie de natura entităţilor prin care se exprimă (grafice, verbale, imagini, fie de funcţionalitatea şi finalitatea acestora).

Vom numi semn[15] orice entitate care înlocuieşte alta, orice poate fi semn cu excepţia semnului însuşi. De aceea orice entitate fizică, chimică, organică, psihică, ideală-verbală sau vizuală poate fi un semn, cu excepţia semnului însuşi. Orice domeniu al universului poate fi abordat din perspectiva unei teorii a semnelor. Cuvântul este semn prin excelenţă. Începând de la definiţiile date limbii ca un sistem de semne socialmente instituite, semnul rămâne realitate complexă, care în contextul limbii implică nu numai intersubiectivitatea, intenţionalitatea, ci şi socialitatea.

---

14 A se vedea, Edmund Leach, (1977),Culture&Communication. The Logic by Wich the Symbols are Connected, Cambridge University Press, p. 9.

15 Cuvântul semn, vine din latinescul signum – indică şi exprimă diverse conotaţii grafice, matematice, convenţionale, lingvistice (unitate între concept şi un complex sonor imagine acustică),a se vedea, Vasile Breban, Dicţionar general al limbii române, Ed. Enciclopedică, Ed. R. A. I.. f.a., Bucureşti, vol. II, p. 937.

De la început trebuie să precizăm faptul că definirea semnului[16] şi a simbolului nu poate fi realizată din perspectiva unui raport de subordonare sau supraordonare, sau de identitate, pentru că cele două elemente, semn şi simbol, se regăsesc reunite în imagini simbolice.

Unitatea semiotică **semn-simbolic** cuprinde două elemente: **semnul** ca motivaţie primară materializată în imagini grafice primare, constituite ca reflex al mimetismului primar, şi **simbolul[17],** ca expresie a unei realităţi profunde, neredate direct în totalitatea profundelor implicaţii semantice, dar semnificate. Considerăm bine venită o trecere în revistă a câtorva autori care au abordat domeniul simbolurilor.

Sigmund Freud (1856-1939) subliniază rolul simbolurilor în psihanaliză, pentru el în inconştient trăiesc dorinţe pe care societatea, morala, nu ne lasă să le exprimăm, iar, atunci singura modalitate prin care dorinţele refulate pot exista în stare conștientă este simbolul, figura.

Emile Benveniste (1902-1979) stabileşte trei caracteristici ale simbolului iconic[18]: simbolul are în esenţă o dimensiune universală, pentru că în cea mai mare parte el apare sub formă de limbaj, care este un cumul al experienţei simbolice specifice mai multor popoare şi culturi; acelaşI semnificat poate fi exprimat prin semnificaţii numeroase, diverse, suggestive sau analoge, de exemplu corpul feminine poate fi simbolizat printr-o (vază, clepsidră, sticlă); astfel, există o analogie între imagine şi simbol pe când cu adevărat nu există o analogia între cuvânt şi idee.

Roland Barthes (1915-1980) în *Aventura Semiologică,* analizează calitatea mesajului publicitar, considerând că, mesajul conotate se ascunde în spatele mesajului denotat. Mesajul denotat este cel pe care îl percepem imediat, pe când mesajul conotat imprimă caracter mesajului publicitar.Putem considera că mesajul publicitar se supune limbajului poetic, pentru

---

16 Semnul poate apărea sub formă verbală sau vizuală, poate dobândi valoare atunci când are capacitatea de a semnifica. Simbolul la rândul său semnifică o anume "realitate" prin semnul-simbol, devine imagine ce presupune diferenţiere unificată într-un sistem de valori, finalizate în imagini simbol, supuse hermeneuticii pentru a fi descifrate. Cunoașterea universului existenţial uman poate şi trebuie să debuteze de la nivelul semioticului. Cunoașterea unui "fragment" existenţial uman în cazul nostru inclus lumii tradiţionale, implică şi lumea simbolică cu toate categoriile sale de semne ce nu se limitează: " …nici la natură, nici la cultură, ci au mai curând, universul în totalitate". John Deely, op. cit, p. 94.

17 Cuvântul simbol, provine din limba franceză (symbole), şi latinescul (symbolum) ca "semn marcă", semn direct, imagine, obiect, care evocă o idee, o noţiune, o fiinţă sau sentiment; are ca derivat cuvântul simbolic ce provine din fr. (symbolique), şi lat.(symbolicum) ce semnifică "alegorie", exprimare de idei sau sentimente cu ajutorul simbolurilor. A se vedea, Vasile Breban, op. cit, p. 949.

18 A se vedea, Emile Benveniste,(1956), în articolul: „Remarce asupra funcţiei limbajului în descoperirea freudiană"

că utilizează elemente de retorică, metafore, jocuri de cuvinte, expresii, pentru că, limbajul întotdeauna esteun joc, o combinaţie între conotat şi denotat între, ceea ce este spus- exprimat şi ceea ce nu este spus-neexprimat.

Gaston Bachelard[19] (1884-1962) studiază imaginea, imaginaţia şi imaginarul unde consideră imaginile, drept forţe psihice care sunt mult mai puternice decât ideile şi experienţele reale.

În abordarea simbolurilor va trebui să ţinem cont şi de posibilele limite pe care ele însele le pot impune la un moment dat. Acest fenomen apare atunci când decodarea poate genera confuzie, pentru a preîntâmpina acest lucru vom apele în abordarea publicităţii la simboluri colective, afirmate, cunoscute şi recunoscute de majoritate.

În acest caz, simbolurile trebuie să transmită un mesaj care este adresat marelui public unde, simbolul[20] trebuie să fie cât mai clar, general şi să poată fi perceput de cât mai mulţi oameni. Dacă simbolul relevă un imaginar mult prea personal riscă să rămână obscur şi necodat. Deci, un prim neajuns al acestui concept atât de utilizat în publicitate dar şi în întreaga noastră existenţă, ar putea fi, ***ermetismul acestuia, ermetismul sibolului.***

În alte situaţii mesajul mult prea generic, colectiv, poate genera ***confuzii,*** de exemplu când asociem diferite mărci de cafea sau parfum cu termenul de senzualitate, asimilând aceste produse doar prin simpla ataşare a produsului la simbolurile[21] cu semnificaţii colective. O altă caracteristică a simbolului se conturează atunci când, el, simbolul, este pur şi simplu exprimat ca o entitate în sine, fără a realiza o corelaţie a acestuia cu un produs concret, identificat, personalizat, legat de un producător sau marcă, atunci, simbolul este şi devine ***anonim.***

3. Paradigma motivaţională şi comunicarea publicitară[22]

[19] A se vedea, Psihanaliza focului,al Apei şi viselor,al Pământului şi reveriilor voinţei, al Aierului şi himerelor.

[20] A se vedea, Petre, D. & Nicola, M. (2004), Introducere în publicitate. Editura Comunicare.ro, Bucureşti; Popa, D, (2003), Comunicare şi publicitate, Editura Tritonic, Bucureşti.

[21] A se vedea, Moldoveanu, M., Miron, D.,(2004), Psihologia reclamei – Publicitatea în afaceri, Editura Libra, Bucureşti.

[22] Coman, C., (2001), Relaţiile publice – Principii şi strategii, Editura Polirom, Iaşi; Coman, M., (1999), Introducere în sistemul mass media, Editura Polirom, Iaşi; Dagenais, B., (2003), Campania de relaţii publice, Editura Polirom, Iaşi; Leovaridis, C., (2007), Industria publicităţii – O abordare organizaţională, Editura Universitară, Bucureşti; Popa, D., (2005), Comunicare şi publicitate, Editura Tritonic,; Bucureşti; Popescu, C., (2005) Introducere în publicitate, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti;

Adevăratul impact şi adevărata eficienţă a demersului publicitar apare doar atunci când impactul acesteia asupra consumatorului apare la finalul demersului discursului publicitar, atunci când mesajul publicitar, reclama influenţează şi determină schimbarea atitudinală şi comportamentală a consumatorului.

Paradigma motivaţională a fost utilizată mai ales pentru a determina variabilele calitative ale comunicării publicitare, pentru a cunoaşte motivele pentru care indivizii se supun reclamelor, nevoile pe care şi le satisfac prin receptarea mesajelor publicitare şi nu în ultimul rând modul în care mesajul publicitar determină, influenţează şi stimulează o anumită atitudine şi un anumit comportament orientat spre consum.

Motivaţia, reprezintă o nevoie care a atins un nivel corespunzător de necesitate pentru a declanşa la o persoană dorinţa de a-şi satisface această nevoie. În timp indivizii dezvoltă mijloace care le permit să acţioneze asupra lumii exterioare, din acest moment au capacitatea de a acţiona autonom şi voluntar deci putem vorbi de motivaţie, de un comportament specific fizic şi psihologic.

Factorul fundamental al dezvoltării motivaţiei este dezvoltarea intelectuală şi cognitivă, specific umană care generează motivaţiile psihologice. În ce priveşte ”*motivaţia”,* marketingul şi publicitatea se confruntă cu o serie de teorii şi modele , care în cea mai mare parte provin din psihologie şi mai cu seamă din psihologia socială. Acest lucru se întâmplă poate tocmai pentru că, majoritatea paradigmelor privesc procesul motivaţional ca fiind inerent şi univoc legat de explicaţiile ce privesc comportamentul uman.

Dintre cele mai cunoscute teorii, cele relevante pentru domeniul publicităţii sunt: eoria motivaţiei ca instinct, teorie care pune accentul pe biologism şi genetică; teoria motivaţiei din perspectivă socio-biologică, pune în centrul atenţiei ca determinare a motivaţiei educaţia, evoluţia socială ca fenomen ontogenetic; teoria motivaţiei ca impuls, tensiune, care îşi construieşte întregul demers pe nevoile organicului de a-şi reduce tensiunile cu care se confruntă în mediu şi teoriile raţionalismului care explică omul ca entitate cvasi-raţională, unde motivaţia este privită ca un instrument utilizat în atingerea unui scop.

Transformările sociale şi structurale ale societăţii moderne şi postmoderne s-au reflectat şi se reflectă în publicitate, reclamă, marketing, domenii care sunt foarte sensibile la transformările sociale, culturale, tehnologice, economice, regionale, umane, care determină schimbări de paradigmă în interiorul universului publicitar.

Putem sesiza o primă tendinţă a anilor ’90, schimbare care a presupus translatarea centrului de interes în publicitate de la cercetarea de tip cantitativ la cercetarea de tip calitativ. În condiţiile în care asistăm la o fragmentare a grupurilor ţintă, investigarea publicitară trebuie să se apropie de grupuri – ţintă tot mai restrânse.

În aceste condiţii inclusiv documentarea presupune căutarea de informaţii noi, ceea ce oamenii de publicitate numesc „*insight-uri”,* adică acele informaţii care sunt relevante pentru consumatori, produse noi şi mărci care presupun în primul rând o abordare calitativă. În demersul care urmează vom prezenta câteva caracteristici ale actualelor campanii de publicitate.

1.Dezvoltarea reţelelor de comunicare[23] interactive, dezvoltarea internetului permite mult reducerea timpului necesar pentru obţinerea de date şi pentru obţinerea unui *feed-back* din partea consumatorului în urma expunerii şi prezentării mesajului publicitar.

2.În strategia campaniilor publicitare, tot mai des sunt prevăzute strategii de comunicare şi mecanismele care, sunt capabile să sesizeze şi să măsoare în timpi reali reacţia comsumatorilor faţă de un produs sau faţă de o marcă.

3. Creşterea fără precedent a mesajelor publicitare, fenomen pe care putem să-l numim aproape exploziv, a educat consumatorul pentru a fi mai selectiv şi mai exigent faţă de mesajul publicitar.

4.Reclama trebuie să devină mai persuasivă şi mai performantă pentru a trece de barierele ridicate de consumatori în faţa presiunii mediatice. Strategiile persuasive trebuie să se schimbe în acord cu noile condiţii de expunere şi percepţie a reclamei.

[23] A se vedea, Fleming, D., (1993), Media Teaching, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.; Hartley,J.,(2002), Communication, Cultural and Media Studies, Routledge, London and New York; Hartley, P., (1993), Interpersonal Communication, Routledge, London and New York; Hartley, P., (1997), Group Communication, Routledge, London and New York.

5.Testarea şi evaluarea mesajului publicitar, are o importanţă deosebită pentru că, mesajul a devenit un indicator determinant de măsurare a eficienţei reclamei. Elementele mesajului publicitar trebuie să conţină acele componente care trebuie să transmită eficient şi rapid semnificaţiile intenţionate ale creatorului de publicitate.

6. Publicitatea trebuie să realizeze o abordare calitativă şi cantitativă, care presupun instrumente de cercetare specifice *in house,* dezvoltate de actualele agenţii de publicitate, care urmăresc testarea continuă a reclamelor, cât şi analiza reacţiilor consumatorilor la acestea.

7. Reducerea presiunii tehnologice[24], s-a realizat o dată cu creştere gradului de acoperire prin canalele de comunicare, creşterea gradului de dotare al consumatorilor cu mijloace de comunicare, familiarizarea consumatorilor cu acestea, au facilitat într-o măsură mare creşterea impactul industriei publicitare asupra consumatorilor.

8. Publicitatea este un element de avangardă, reacţionează foarte prompt şi rapid la orice schimbare socială, susţine individul avid de evoluţie şi schimbare, este o zonă deosebit de dinamică a societăţii, face parte din zonele cele mai dinamice[25] ale vieţii sociale, adoptă schimbarea, inovarea, răspunde dorinţelor consumatorilor, este oricând pregătită să iasă din zona de confort cognitiv pentru noi abordări provocatoare.

9. Publicitatea şi reclama utilizează mixtul de comunicare, de identificare a celor mai eficiente combinaţii între canalele interactive şi termenii de referinţă ai grupului-ţintă.

10. Explozia canalelor media, creează un public sofisticat, ce beneficiază de o multitudine de oferte care-i vor oferi siguranţa de sine şi îi vor trezi dorinţa de a consuma şi folosi produsul publicitar.

11. Audienţe fragmentate, determinate de multe grupuri ţintă autonome, vor genera şi o creştere a costurilor publicitare, a campaniilor publicitare pentru atingerea obiectivelor finale.

12. Apariţia „noilor media", vor lăsa din ce în ce mai puţin spaţiu, loc publicităţii clasice, tradiţionale. Revoluţia adusă de mediile interactive, oferă consumatorului libertate

[24] A se vedea, MacLeod, A, Nash, J, (2000),Technology acceptance, tehno-fears and the rise of the post-moder consumer, in World Advertising Research Center, Oxen, UK
[25] A se vedea, Brodoff.D, (1995), Advertising in a interactive age,Ademap

deplină de alegere şi acţiune, astfel, treptat consumatorul va deţine controlul nu va mai fi doar un receptor pasiv la bombardamentul publicitar şi mediatic, pentru că, el deţine mijloacele prin care poate riposta agresiunii publicitare, devenind selectiv prin achiziţionarea anumitor programe în funcţie de preferinţe.

13.Grupurile-ţintă nu mai sunt reprezentate la modul genera, doar după criteriile de vârstă, ocupaţie, nivel de instruire şi educaţie, ci prin toate caracteristicile sale pe care le comunică, astfel tot mai mult se va apela la, comerţul electronic, comerţul *online, teleshopping-ul,*plăţile electronice, cele care sunt tot mai prezente în viaţa consumatorilor, pentru a satisface la un nivel superior nevoile acestora.

14. Fragmentarea grupurilor-ţintă, a devenit o expresie tot mai elocventă a individualismului specific societăţii de consum, de tip postmodern[26], unde se poate păstra o legătură facilă cu cel care este beneficiar şi consumator, prin mediul virtual, prin intermediul tehnologiei, unde dispar constrângerile interacţiunilor sociale, amplificându-se egocentrismul. Acest egocentrism exagerat generează la nivelul consumului cererea de produse şi servicii personalizate, care vor avea un grad ridicat de implicare emoţională şi de exprimare a statutului şi personalităţii individului.

15. Marketingul postmodern, va pune tot mai mult accentul pe tehnologia de vârf, va încuraja centrarea pe ego, va acorda o atenţie tot mai mare comunicării digitale, comunicării prin tehnologii interactive, comunicarea prin simboluri şi realităţi, lumi virtuale, *hiper-reality.*

16. Consumatorul postmodern[27] va fi sensibilizat de marketingul *one-to-one,* devenind participanţi activi în jocul de marketing, prin implicarea lor în lumea şi realitatea virtuală, astfel creşte importanţa acordată „*marketingului imaginii*", unde gestionarea imaginilor se face în legătură directă cu imaginile şi sensurile culturale.

[26] A se vedea, Cova, B, (1996), What postmodernism means to marketing managers. European Management Journal.
[27] A se vedea, Dutton, B., (1997), The Media, Longman Ltd., London and Essex; Dyer, G., (1999), Advertising as communication, Routledge, London and New York; Eadie, W. F., (ed.) (2009), 21st Century Communication: A Reference Handbook, Sage Pbl., London New York New Delhi.; Ellis, D.G., (1994), Small Group Decision-Making, McGraw Hill Book, London and New York; Farran, R. V., Monge, P. R., Russell, H. M., (1977), Communicating and Organising, Random House, New York; Feather, J., (2000), The Information Society – A Study of Continuity and Change, Library Assoociation Publishing, London; Fiske, J., (1982), Introduction to Communication Studies, Methuen Co., London and New York.

17. Consumatorul modern nu mai este „ţintă fixă”[28], consumatorii nu mai sunt captivi în faţa televizoarelor, actuala tehnologie are rolul de a ne proteja de agresiunea comunicaţională, iar transferul de la comunicarea de marketing la consumator, se face pentru a asigura intimitatea individuală şi protecţia informaţiilor despre consumator.

18. Marketingul publicitar multicultural, va avea o pondere tot mai mare fiind influenţat de publicitatea multiculturală, de presiunea globalizării, de configurarea segmentelor de consumatori ce depăşesc graniţele geografice tradiţionale, de prezenţa segmentelor distincte de consumatori din diverse spaţii şi arii culturale (asiatici, afroamericani, hispanici), cei care convieţuiesc între graniţele geografice ale aceleiaşi ţări.

19. Existenţa unei viziuni globale, supra modului cum este gestionată relaţia consumator-marcă, are ca scop fidelizarea consumului prin încărcarea acestei relaţii cu elemente emoţionale şi cognitive ce definesc o diferenţiere a mărcii. Astfel, globalizarea rămâne doar un concept teoretic pentru că, tot mai multe produse părăsesc spaţiul cultural şi economic propriu şi invadează alte pieţe, creează şi generează pieţele transnaţionale.

20. Consumatorul devine competent şi educat, intră tot mai mult în contact cu literatura de specialitate în materie de publicitate şi marketing, iar tendinţa de valorizare, şi, implicit de acceptare a reclamei se realizează de către consumator atunci când aceasta îi trezeşte interes[29] şi îl face să se simtă direct implicat. Astfel, aşa numiţii *„pseudo strategi”* în materie de publicitate vor pierde teren pentru că, consumatorii de publicitate reali, educaţi şi pertinenţi vor fi atraşi de acele reclame care le solicită inteligenţa, imaginaţia, intuiţia, creativitatea, care fac apel la capacitatea lor de a înţelege şi interpreta mesajul publicitar.

Ca şi concluzie, paradigma postmodernă presupune schimbări structurale în ce priveşte marketingul şi publicitatea, pentru că: *„trecerea de la predictibilitate la impredictibilitate, de la rigiditate la flexibilitate, de la nevoia de certitudine la acceptarea incertitudinii”*[30], devine o necesitate. Pentru consumator, publicitatea este identitate istorică şi culturală, pentru că ea, nu poate fi percepută izolat de cultura[31] şi mediul din care provine, cu alte cuvinte publicitatea

[28] A se vedea, Toffler, A, (2000),Al treilea val, Editura Antet, Bucureşti.
[29] A se vedea, Goldman, R, (1992), Reading Adds Socioally, Londin; Routledge.
[30] A se vedea, Valentin, V, Gordon, W, (2000), The 21 st century consumer, în, International Journal of Marketing Research,6.
[31] A se vedea, Cova, B, (1996), Wathpostmodernism means to marketing managers,în,

este ca un gen de „*cultură populară*”, care pentru postmodernitate reprezintă recompense estetice şi intelectuale.

În aceste condiţii linia de demarcaţie dintre consumatorii educaţi în materie de publicitate şi specialiștii de publicitate este tot mai greu de distins şi delimitat. Consumatorul cunoscător, sesizează reducerea distanţei dintre mărci şi publicitatea lor, înţelege faptul că se suprapun înţelesurile comerciale cu convingerile sale, înţelege faptul că relaţionează faţă de publicitate ca potenţial consumator şi nu numai, relaţionează şi ca un coparticipant direct şi indirect la procesul de promovare, publicitate şi reclamă. Toate aceste aspecte vor deveni o provocare[32] pentru publicitate,pentru aceea care tot mai mult tinde să devină o artă şi o ştiinţă.

BIBLIOGRAPHY:

1. Cruceru Dan - *Cultură, ideologie, valoare*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1985.
2. Dahrendorf Ralf – *Reflecţii asupra revoluţiei din Europa,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.
3. Deely John – *Bazele semioticii*, Editura All, Bucureşti, 1997.
4. Idem – *Diacronismul culturii*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984.
5. Moldoveanu, M., Miron, D.,(2004), *Psihologia reclamei – Publicitatea în afaceri*, Editura Libra, Bucureşti.
6. Moldoveanu, M., Miron, D.,(2004), *Psihologia reclamei – Publicitatea în afaceri*, Editura Libra, Bucureşti
7. Moldoveanu, Maria, Miron, Dorina (1994), *Psihologia reclamei*. Bucureşti: Editura Libra

European Manager Journal, 14

[32] A se vedea, Friestad, M, Wright, P.(1994), The persuasion knowledge model: How people cope with persuasion attemps, în, Journal of Consumer, Researche,6

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

CRAFTS AND GUILDS IN ARAD COUNTY IN THE MIDDLE AGES

Sorin Bulboacă, Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" West University of Arad

Abstract: Distinctive medieval society is the phenomenon of corporations. Masters, journeymen craftsmen were grouped into guilds, depending on the profession practiced. Article focuses on the history of crafts and guilds of the Middle Ages in Arad County (until the end of the sixteenth century). We do not propose an exhaustive approach, intending to mention various specialized crafts practiced in the two counties in the Middle Ages, in the broader context of history and Transylvania Banat: pottery, spinning, weaving, metalworking, the leather, tailoring, carpentry, milling etc. Outside crafts household with older tradition, as spinning, weaving, joinery, peasant pottery, medieval documents mention the establishment of a permanent occupation skilled craftsmen, such as especially milling. The number of water mills and dry mills, driven cattle was great. Artisans, and partially broken agriculture is concentrated in larger settlements.

Craftsmen as saddlers, harness makers, carpenters, masons, bricklayers, butchers, bakers, carpenters, blacksmiths, wheelwrights and coopers are mentioned on several areas in the county of Arad in the fourteenth and fifteenth centuries. A significant part of the jury Lipovei in the sixteenth century were part of the city among craftsmen guilds.

The oldest guilds in the county of Arad, in Lipova, dating from the first half of the sixteenth century. Craftsmen to resolve the multiple problems of supply, competition, product development, product quality, relations with journeymen with customers and more were organized professional guilds on trades. Associations representing guilds of craftsmen with a well defined status, which regulate the relations of production, trade, social and political their members. A constant concern of the guild members had a better understanding and cooperation of its members. Our common meals, parties, dinners offered during certain promotions hierarchical stretched over several days, the approximation represented occasions of guild members. The expenses were borne by the guild coffer, except meals provided in the statute, provided by journeymen and craftsmen at obtaining that title.

Keywords: craftsmen, guild, county, processing, priority

Articolul se focalizează pe istoria meșteșugarilor și a breslelor din comitatul Arad în Evul Mediu (până la sfârșitul secolului al XVI-lea). Nu ne propunem o abordare exhaustivă, ci intenționăm să prezentăm diversele meșteșuguri specializate practicate în comitatul Arad în Evul Mediu, în contextul mai larg al istoriei Transilvaniei și Banatului: olărit, tors, țesut, pielărit, croitorie, prelucrarea metalelor, tâmplărie.

Specific societăţii medievale este fenomenul **corporaţiilor**. Meşterii, calfele, meşteşugarii erau grupaţi în bresle, în funcţie de meseria practicată[1]. În **Europa medievală**, spre sfârșitul secolului al XI-lea, o mare parte dintre meșteșugarii rurali s-au transferat în orașe, unde s-au organizat în asociații profesionale, ameliorându-și progresiv tehnicile de producție. Corporația meșteșugarilor urmărea să obțină dreptul de a rezerva exercitarea profesiunii respective exclusiv membrilor ei. Asociațiile meșteșugarilor au fost chiar de la început disciplinate în organizarea lor și supuse controlului administrației urbane, având în vedere asigurarea calității produselor, folosirea corectă a materiilor prime și a procedeelor de lucru, precum și stabilirea unor prețuri echitabile de desfacere a produselor (pentru a-l proteja pe consumator contra eventualelor fraude sau falsificări). Breslele au obținut dreptul de a-i constrânge pe toți meșteșugarii (pentru a se evita o concurență neloială) să se înscrie în corporații, plătind orașului o taxă anuală[2].

Organizarea corporativă este puternic ierarhizată, într-o societate în care structurile verticale se impun, chiar și la oraș, în fața structurilor orizontale. Doar meșterii se bucură de drepturi corporative complete: asistarea la adunări, alegerea noilor meșteri, votarea statutelor, desemnarea reprezentanților și a șefilor de corporație etc.[3] În multe orașe medievale, breslele nu s-au putut elibera niciodată de tutela autorităților municipale. Fiecare breaslă dispunea de un fond de ajutor reciproc, constituit din cotizațiile membrilor, un colegiu de judecată (pentru cazurile de abatere de la statute), un sigiliu propriu și dacă era cazul (ca în orașele din Italia), fonduri pentru subvenționarea unui corp militar, recunoscut de autorități și integrat în trupele urbane[4].

---

[1] Philippe Braunstein, Artizanii, în Jacques Le Goff și Jean Claude Schmitt, Dicționarul tematic al Evului Mediu Occidental, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 44-45.
[2] Ovidiu Drimba, Istoria culturii și civilizației, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 511-512.
[3] Jacques Le Goff, Munca, în Jacques Le Goff și Jean Claude Schmitt, Dicționarul tematic al Evului Mediu Occidental, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 517-518.
[4] Ovidiu Drimba, op.cit., vol. II, p. 513.

Pentru a apăra interesele membrilor în condiții de deplină egalitate, statutele breslelor medievale din Europa prevedeau respectarea unor măsuri obligatorii. Astfel, pentru fiecare meserie (branșă) era stabilit numărul orelor de muncă pe zi (munca de noapte fiind interzisă), erau fixate prețurile și salariile, erau indicate procedeele tehnice care trebuiau utilizate riguros și uniform, fiind strict prohibit orice mijloc de publicitate. Era precizat numărul de lucrători admis pentru fiecare atelier și numărul uneltelor întrebuințate. În avantajul consumatorilor venea controlul calității produselor, efectuat periodic de către autoritățile orașelor. Fraudele sau simplele neglijențe erau sever pedepsite cu amendă, închisoare, expunere la stâlpul infamiei sau chiar cu izgonirea din oraș. Numărul intermediarilor era redus la minim. Oricine avea voie să intre într-un atelier să-l vadă pe meșteșugar cum lucrează deoarece atelierul era, în același timp, și prăvălie, loc de vânzare a produselor.

Meșterul era și patron, fiind proprietarul atelierului, a materiei prime și a uenletelor cu care lucra el și ajutoarele sale (calfe și ucenici), precum și a produselor atelierului. Numărul meșterilor dintr-o breaslă era limitat, fiind determinat de nevoile pieței locale. **Calfele** erau lucrătorii care își terminaseră perioada de ucenicie, fiind calificați, dovedindu-și capacitatea profesională. N-aveau posibilitatea economică de a-și deschide un atelier complet utilat, propriu, nici de a-și plăti taxa de intrare în breaslă, nici materia primă pentru lucrarea-model de probă, nici cheltuiala banchetului de rigoare (la care trebuiau să participe toți meșterii breslei). Numărul calfelor pe care un meșter îi putea angaja nu era limitat. Dar numărul **ucenicilor** unui meșter era limitat la 2, cel mult 3 (cu excepția fiilor săi), dar în cazul cel mai frecvent era unul singur. Ucenicul era angajat (la vârsta de 10-12 ani) printr-un contract semnat de meșter cu tatăl sau cu tutorele băiatului, pe durata stabilită de statutele corporațiilor ca fiind necesară însușirii unui anumit meșteșug. În funcție de dificultățile respectivei meserii, durata uceniciei varia între 2 și 12 ani. Părintele sau tutorele ucenicului plătea meșterului o anumită sumă de bani pentru întreținerea și pentru că îl învăța meseria (atât timp cât ucenicul nu era în stare să realizeze o muncă productivă)[5].

În afara meșteșugurilor casnice cu tradiție mai veche, ca torsul, țesutul, dulgheritul, olăritul țărănesc, documentele medievale menționează și stabilirea unor meșteșugari specializați cu o ocupație permanentă, cum ar fi mai ales morăritul. Numărul morilor de apă și

[5] Ibidem, p. 516-518.

al morilor de uscat, mânate de vite, era mare. Meșteșugarii, rupți total sau parțial de agricultură, se concentrau în așezările mai mari.

Din repertoriul acestor vestigii, **olăria** (oala de tip borcan, apoi căldărușele) este cea mai răspândită. Au fost descoperite căldăruşe pe teritoriul judeţului la: Arad, Baraţca, Bodrogul Vechi, Bodrogul Nou, Bulci, Chelmac, Chesinţ, Chişineu-Criş, Cladova, Clit, Conop, Cruceni, Curtici, Cuvin, Dorobanţi, Felnac, Frumuşeni, Horia, Iermata, Ineu, Lipova, Macea, Măderat, Moroda, Neudorf, Păuliş, Pecica, Peregu Mare, Pâncota, Sâmbăteni, Sânpetru German, Socodor, Şeitin, Şiria, Variaşul Mic, Vărşand, Vladimirescu, Zăbrani, Zădăreni, Zimandu Nou. Majoritatea fragmentelor provin din descoperire fortuite, din situri în zone joase de câmpie sau luncă, lucrate la roată înceată din pastă argiloasă, de trei tipuri (sferic, cilindric, corp tronconic şi fund bombat), lipsite de decor[6]. La Zăbrani, pe locul numit ”Satul vechi”, chiar pe malul ultimei terase de sub care începe lunca actuală a Mureșului, a fost dezvelită o groapă ovală, neregulată, în umplutura căreia s-a găsit un bogat material ceramic, arsură, chirpici și oase de animale. Ceramica recoltată, datând din Evul Mediu timpuriu este de culoare neagră-cenușie, cafenie sau cafeniu-roșcată. Cercetările au scos la iveală și un vas negru smălțuit de factură bizantină[7].

Cele mai numeroase fragmente sunt de culoare negră-cenușie. Pasta din care este făcută ceramica este în general de granulație mare, cu mult nisip, dar sunt și fragmente realizate dintr-o pastă mai fină, mai frecventă la ceramica cafeniu-roșcată. Vasele de tip borcan alcătuiesc cea mai numeroasă categorie ceramică de aici[8].

Meșteșugarii au avut un rol important în realizarea construcțiilor bisericești și de apărare cum a fost cazul mănăstirii cu călugări greci din Cenad, ridicată de Ahtum în cinstea lui Ioan Botezătorul. În conscripția din anul 1177 a bunurilor capitlului catolic din Arad sunt menționați mai mulți meșteri în special în zona podgoriei[9].

---

[6] Mihai Blăjan, Egon Dörner, Probleme de demografie istorică pe baza studiului căldărușelor de lut (sec. XI-XIII), descoperite pe teritoriul județului Arad, în ”Ziridava”, nr. X, Arad, 1978, pp. 123-138.
[7] Mircea Barbu, Eduard Ivanof, Cercetări arheologice în zona Aradului privind perioada secolelor VII-XI, în ***Studii privind istoria Aradului, Editura Politică, București, 1980, p. 71-72.
[8] Vasile Boroneanț, Sondajul arheologic privind feudalismul timpuriu de la Zăbrani –Sătuț, în ”Ziridava”, nr. VI, Arad, 1976, p. 57.
[9] Ștefan Pascu, Meșteșugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea, Editura Academiei Române București, 1954, p. 23.

În veacurile IX-X dovezile arheologice atestă **meșteșugul prelucrării metalelor** (în special al fierului) în părțile Aradului. Din fier se realizau unelte agricole, obiecte de uz casnic, piese de harnașament și arme. Un atelier în domeniul prelucrării metallelor a fost descoperit la Felnac, în județul Arad[10]. Piese și obiecte mărunte din metal se obțineau cu ajutorul tiparelor de lut, piatră sau os. Asemenea tipare au fost găsite și la Felnac. O valoare științifică deosebită o prezintă tiparele de bronz descoperite în Felnac (44 de piese), un adevărat depozite de ștanțe pentru confecționarea limbilor de curea, a aplicilor și butonilor semisferici[11]. În așezarea de la Vladimirescu, din sec. VIII-X, s-au descoperit și bulgări din zgură de fier, ceea ce indică faptul că aici s-a prelucrat fierul, dacă nu cumva au existat și cuptoare de reducere a minereului de fier. În alte bordeie au fost găsite lingouri din fier sau zgură metalică[12]. Meșteșugarii români și străini au avut un rol însemnat în sec. X-XI în realizarea construcțiilor bisericești și de apărare, cum este cazul mănăstirii din Cenad, ridicată de Ahtum în cinstea lui Ioan Botezătorul și la reconstruirea și întărirea fortificației de la Arad-Vladimirescu, în aceeași perioadă[13].

La nord-est de cetatea Cladovei, existau locuinţe-atelier ale unor **meșteșugari specializați (fierari**) care prelucrau în veacul al XIII-lea fier şi metale neferoase. S-a descoperit o cantitate de 150 kg fier brut, cuie, vârfuri de săgeţi, cuţite, obiecte din cupru sau bronz, o mare cantitate de fragmente de ceramică, cu sigiliul olarului şi realizate în cuptorul din tipul de vatră; un inel cu inscripţie, emis sub Bernard II de Carinthia între 1202-1256, ce atestă pe voievodul Transilvaniei, Pousa (atestat documentar 1227-1240), alături de o monedă găsită tot în atelier[14]. Documentele din veacul al XIII-lea menționează în satele comitatului Arad mai mulți fierari, dogari, dulgheri, rotari, zidari, țiglari, postăvari, cizmari, cojocari și măcelari[15].

---

10 Ștefan Olteanu, Mircea Rusu, Octavian Iliescu, Structuri economice (cultura cerealelor, creșterea animalelor, exploatarea bogățiior miniere, practicile meșteșugărești, circulația mărfurilor și a banilor), în Acad. Răzvan Theodorescu, Victor Spinei, membru corespondent al Academiei Române (coord.), Istoria Românilor, ediția a II-a, revăzută și adăugită, vol. III (Genezele românești), Editura Enciclopedică, București, 2010, p. 66-68.
*11*Ibidem, vol. III, p. 69.
12 Eugen *Glück, Contribuții privind istoria părților arădene în secolele IX-X, în* ***Studii privind istoria Aradului, Editura Politică, București, 1980, p. 89.
13 Eugen *Glück, Formațiuni social-politice românești din secolele IX-XI și rezistența lor în apărarea autonomiei, în* ****Aradul permanență în istoria patriei, Arad, 1978, p. 96.*
14 Vasile Boroneanț, George Pascu Hurezan, Cetatea de la Cladova – reședința voievodului Transilvaniei –Pousa, în "Ziridava", nr. XV-XVI, Arad, 1987, pp. 75-84.
15 Sándor Marki, Arad vármegye és Arad szabad kiraly város története,vol.I, Arad, 1892, p.246.

La Felnac a fost descoperit un depozit ce a aparţinut unui bijutier, alcătuit din ştanţe: 44 de piese de bronz şi un tipar din lut ars[16]. El este unicat în Europa şi conţine ca modele ştanţe pentru diferite limbi de curea, aplice, flori, figuri geometrice, butoni semisferici, reprezentări zoomorfe. Se lucra în tehnica presării unor foi de metal cu ajutorul acestor ştanţe. Tehnica prelucrării metalelor este atestată şi de numeroase obiecte de podoabă descoperite, care erau de factură locală.

Frecvenţa vaselor realizate la roată sugerează că aproape în fiecare aşezare a existat măcar un atelier ce producea feluritele recipiente necesare, chiar dacă în prezent nu s-au descoperit cuptoare de ardere decât în anumite aşezări, mai intens cercetate. De asemenea, la Vladimirescu s-au descoperit două străpungătoare din os şi un mâner pentru cuţit din corn de cerb, nefinisat, iar la Zăbrani – un fragment de cuţit confecţionat dintr-un os lung[17].

Tot de creşterea animalelor este legat şi **meşteşugul pielăritului**, ca mijloc de confecţionare a îmbrăcămintei şi încălţămintei sau ca producător al curelelor de harnaşament. Dacă ţinem cont că în Banat existau meşteri producători de obiecte de artă, solicitate de către migratori, aşa cum este interpretat depozitul de ştanţe de la Felnac, trebuie să presupunem că aplicile realizate în acest atelier se valorificau ataşate de curele sau de alte obiecte de marochinărie (genţi, tolbe pentru săgeţi, teci de săbii, frâuri etc.). La Gornea-Zomoniţeşti şi la Zăbrani au fost descoperite unelte întrbuinţate ca răzătoare la curăţatul pieilor de animale, în curs de prelucrare.

Numeroasele fusaiole descoperite în aşezări atestă meşteşugul torsului şi ţesutului. Fortificaţia de la Vladimirescu presupune existenţa unor meşteri experimentaţi în tehnica construcţiilor. Meșteșugari ca șelari, curelari, tâmplari, pietrari, zidari, măcelari, brutari, dulgheri, fierari, rotari și dogari sunt menționați pe mai multe domenii în comitatul Arad în veacurile XIV-XV[18]. Meșteșugul tâmplăriei s-a dezvoltat semnificativ în comitatul Arad în Evul Mediu. Lemnul exploatat a fost utilizat nu numai pentru foc, pentru încălzirea locuințelor în anotimpul friguros, ci și pentru construcțiile de locuințe, fortificații și biserici. Edificatoare în acest sens sunt urmele carbonizate ale bârnelor folosite la construcția

[16] Liviu Mărghitan, Banatul în lumina arheologiei, vol. III, Editura Facla, Timișoara, 1985, p. 44.
[17] Vasile Boroneanţ, Sondajul arheologic privind feudalismul timpuriu de la Zăbrani – Sătuţ, în ”Ziridava”, VI, p. 61.
[18] Ștefan Pascu, Meșteșugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea, p. 180, 219, 242.

fortificației de la Arad- Valdimirescu[19]. În ceea ce privește prelucrarea lemnului, materia primă fiind perisabilă, informațiile sunt lacunare. Exploatarea și prelucrarea lemnului acoperea o paletă largă de necesități permanente ale fiecărei comunități, de la locuințe și anexe gospodărești până la obiecte de mobilier și de uz cotidian. Tot din lemn erau confecționate și mijloacele de transport: căruțele, luntrile și plutele[20]

Avântul meșteșugurilor în Transilvania a dus la îmbogățirea lor cu noi ramuri (numite branșe) ca și la organizarea în **bresle (**asociații ale meșterilor patroni care lucrau în aceeași branșă sau în branșe înrudite). Pătrunderea în bresle era anevoiasă iar cel care dorea acest lucru trebuia să facă ucenicie, adică să învețe meseria, un anumit număr de ani (în funcție de gardul de dificultate al însușirii meșteșugului), de la un meșter breslaș. Cel care încheia anii de ucenicie obținea un certificat pe baza căruia devenea *calfă*. Apoi se putea angaja la un meșter patron, în schimbul unei remunerații în bani și în natură, stabilite de breaslă. Ulterior, calfa putea deveni membru al breslei, la început în calitate de meșter tânăr, lipsit de unele drepturi, care reveneau numai meșterilor vârstnici, cu experiență; dintre aceștia din urmă se alegeau conducătorii breslei, ”părintele” calfelor, supraveghetorii, consilierii și notarul. Breslele au îndeplinit în societatea medievală un important rol economic, de a organiza producția de mărfuri din orașe, de a aproviziona centrele urbane și împrejurimile acestora cu produse meșteșugărești și de a elimina concurența[21].

Autoritățile urbane din **Lipova** au emis mai multe documente, care fac referiri mai ales la realități economice, păstrându-se până astăzi 13 documente, redactate în intervalul 1455-1548[22]. Era o constantă ca juzii să fie aleși dintre cei care practicau diverse meșteșuguri în oraș. În anul 1455, în fruntea Lipovei era menționat *Simon pellifex* (adică blănarul). În anii 1516 și 1520 jude primar era *Petru faber* (fierarul) iar în perioada 1539-1544 în fruntea comunității urbane era *Petru Szabo* (croitorul). O parte însemnată dintre jurații Lipovei în această perioadă făceau parte din rândul meșterilor din breslele orașului: 1514 – *Franciscus Corrigiator* (curelarul), *Gaspar Aurifaber* (argintarul/aurarul), *Paulus Kalmar* (negustorul),

[19] Eugen *Glück, Contribuții privind istoria părților arădene în secolele IX-X,* p. 88.
[20] Mircea Mare, Banatul între secolele IV-IX. Meșteșuguri și ocupații tradiționale, vol. II, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2005, p. 82.
[21] Ștefan Ștefănescu, Camil Mureșanu, Ioan Aurel Pop, Economie și societate, în acad. Ștefan Ștefănescu, acad. Camil Mureșanu și acad. Ioan Aurel Pop (coord.), Istoria Românilor (tratat), vol. IV (De la universalitatea creștină către Europa ”patriilor”), ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Enciclopedică, București, 2012, p. 88-89.
[22] Adrian Magina, Documentele autorităților urbane din Lipova (1455-1548), în ”Banatica”, nr. 23, Reșița, 2013, p. 599-600.

Emericus Ollipar (olarul); 1520- Paulus Kalmar, Gaspar Aurifaber, Emericus Ollipar, *Georgius Kowach* (fierarul) și *Nicolaus Zabo* (croitorul). Numărul de 4-5 meșteri prezenți în conducerea orașului Lipova se păstrează constant și pe parcursul deceniilor următoare, indicând activitățile economice din oraș. Documentele emise de autoritățile urbane ale Lipovei consemnează **negustori** (Paulus Kalmar, Nicolaus Kalmar, Martinus Kalmar), un **meșter arcar** (*Philipus Arcupar*), un **meșter care produce scuturi** (*Ioannes Paysgyartho*), doi **măcelari** (*Blasius Mezaros, Nicolaus Mezaros*), un **tâmplar** (*Anthonius Mensipar*) și un meșter săbier (*Stephanus Chyzar*)[23]. În mod indirect, menționarea numelor unor meșteri atestă funcționarea unor bresle în Lipova medievală. Lipova devine în perioada administrației otomane un centru important meșteșugăresc și comercial.

Cele mai vechi bresle în comitatul Arad, sunt cele din orașul Lipova, datând din prima jumătate a secolului al XVI-lea. Dar în Transilvania meșteșugarii s-au organizat în bresle încă din a doua jumătate a veacului al XIV-lea, în Sibiu, Sighișoara, Sebeș și Orăștie. În afara rolului economic, breslele au avut și rosturi politice și militare, de apărae a orașelor medievale, de supraveghere și îngrijire a porților și turnurilor, după ce o serie de centre urbane au fost înconjurate de ziduri. În general, meșteșugarii își desfăceau produsele proprii și cumpărau produse agricole și materii prime[24].

Evoluția structurii breslelor cunoaște, în a doua jumătate a secolului al XV-lea, caracteristici noi. Limitarea locală a sferei de activitate este depășită, breslele fiind tot mai mult interesate de relația producător-piață. Materiile prime îndestulătoare, o masă de lucrători pricepuți, siguranța zilei de mâine și câștigul concret și-au pus amprenta asupra breslelor ardelene în veacul al XV-lea și în prima jumătate a secolului al XVI-lea. O dată cu expansiunea meșteșugarilor, chiar în târguri și orașe mai mici din Transilvania și Banat, continuă și procesul de specializare a lor. Țesătorii de postav se despart de croitori, cizmarii de pantofari, tăbăcarii de blănari, pielarii de șelari etc.[25]

Meșteșugarii, pentru a rezolvarea multiplele probleme legate de aprovizionare, concurență, dezvoltarea producției, calitatea produselor, relațiile cu calfele, cu clienții și multe

[23] Ibidem, p. 600-601.
[24] Ioan Aurel Pop, Transilvania în secolul al XIV-lea și în prima jumătate a secolului al XV-lea (cc. 1300 -1456), în Ioan Aurel Pop, Thomas Nägler (coord.), Istoria Transilvaniei, vol. I (până la 1541), Institutul Cultural Român, Centrul de Studii Transilvane, Cluj- Napoca, 2003, p. 247-248.
[25] Anton Dörner, Transilvania între stabilitate și criză (1457-1541), în Ioan Aurel Pop, Thomas Nägler (coord.), Istoria Transilvaniei, vol. I (până în 1541), p.306-308.

altele, s-au organizat profesional, în bresle, pe meserii. Breslele reprezentau asociații de meșteșugari cu un **statut** bine definit, care reglementa relațiile de producție, comerciale, sociale și politice lae membrilor lor. În cadrul unei bresle aveau acces meșteșugari din același domeniu de activitate. Fiecare meșter putea să posede un singur atelier și să exercite o singură meserie, chiar dacă el cunoștea mai multe. Se impunea uneori un standard de calitate a materiei prime, procedeele de fabricație, dimensiunea produsului, uneori chiar tipul produsului. Breslele erau conduse la început de 2 **staroști,** ulterior 4 (*magistri fraternitas, seniores magistri).* Staroștii erau aleși anual, la o dată prestabilită, de către adunarea generală a breslei, cu majoritate de voturi. Staroștii erau ajutați de un consiliu, format, de regulă, din cei mai competenți meșteri, aceștia fiind de obicei și cei mai vârstnici. Notarul breslei avea sarcina de a face procesele verbale ale adunărilor, de a elibera certificate de moralitate calfelor care porneau în ”călătorie de studii” sau certificate de meșter, precum și de a ține contabilitatea și corespondența breslei. Notarul era remunerat de breaslă și percepea o taxă pentru fiecare certificat eliberat. Fiecare breaslă avea un patron spiritual, un sfânt, care era respectat și sărbătorit în mod regulat.

O preocupare constantă a membrilor breslei era o cât mai bună cunoaștere și colaborare a membrilor ei. Mesele comune, petrecerile, mese festive oferite cu ocazia unor promovări ierarhice, întinse de-a lungul mai multor zile, reprezentau prilejuri de apropiere dintre membrii breslei. Cheltuielile erau suportate de la lada breslei, cu excepția meselor, prevăzute în statut, oferite de calfe și meșteri cu ocazia obținerii titlului respectiv. Statutele prevedeau stabilirea unor raporturi clare între meșteri și clienți. Erau prevăzute amenzi pentru cei care insultau pe cumpărători. Corectitudinea și păstrarea curățeniei în ateliere și prăvălii erau rglementate precis, prin statute. Prestigiul breslei era câștigat și prin marcarea produselor cu numele meșteșurului care le-a executat.

Documentele menționează și funcționarea unor **mori** în apropierea orașului Lipova. În anul 1514, Simon Masas, George Doka cu soți și Ștefan Masas au vândut lui Ioan Sebesy, pentru suma de 50 de florini, o **moară** a lor situată pe râul Mureș, învecinată spre răsărit cu **moara lui Mathia Molnar** (morarul), spre miazăzi cu drumul public, spre apus cu **moara lui Toma Chery** iar spre miazănoapte cu râul Mureș. În epocă, instalațiile de morărit erau stăpânite uneori în comun de către mai multe familii și într-un spațiu relativ mic. Este de remarcat situarea morilor pe râul Mureș, dar aproape de drumul public, pentru accesul facil la

resursele de panificație. În Lipova funcționa la mijlocul secolului al XVI-lea (circa 1540-1550) o **măcelărie a orașului** (*macello civitatis*), sungura consemnată documentar într-un centru urban bănățean în Evul Mediu[26].

Breslele medievale aveau și preocupări în sfera asistenței sociale. Fiecare membru al breslei trebuia să plătească o taxă de înscriere, apoi cotizații periodice. Din sumele astfel acumulate, în plus din donații și amenzise acordau ajutoare de boală, de înmormântare, ”pensii” pentru văduvele și copiii orfani ai membrilor breslei. Membrul breslei care nu participa la înmormântarea unui coleg decedat era amendat. La fel și cel care nu veghea, în intervalul de timp desemnat lui, la căpătâiul unui breslaș bolnav. În cazul morții unui membru al breslei, ceilalți trebuiau să asigure cheltuielile de înmormântare, dacă rudele celui răposta nu dispuneau de resursele bănești necesare, iar copiii meșterilor decedați erau considerați membri ai breslei (înainte de a deveni meșteri), dacă văduva contribuia (anual sau o singură dată) cu danii în natură în folosul breslei respective (de exemplu o anumită cantitate de ceară)[27].

În orașul Ineu (comitatul Zarand), în veacul al XVII-lea, sunt menționate o serie de bresle meșteșugărești. În anul 1625, aurarii, bărbierii, cizmarii, cojocarii și croitorii obțin statut de breaslă de la căpitanul cetății. În anul 1646 se editează statutul breslei cizmarilor din Ineu iar în 8 mai 1649, principele Transilvaniei, Gheorghe Rakoczy al II-lea (1648-1657), la cererea forurilor comitatense, întărește din nou statutele breslelor din orașul Ineu. Bărbierii, în epocă, executau și intervenții chirurgicale[28].

Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei (1653) reglementează și privilegiile artizanilor (meșteșugarilor), care trebuiau să realizeze produse de calitate și să aprovizioneze, în primul rând, piața internă, putând apoi vinde obiectele și în alte țări[29]. Se remarcă preocuparea puterii centrale, a principilor Transilvaniei față de breslele meșteșugărești menite să contribuie la prosperitatea țării.

---

[26] Ibidem, p. 603.
[27] Ștefan Pascu, Meșteșugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea, p. 260-261.
[28] Geza Kovach, Dominația otomană în Zarand, în ***Aradul permanență în istoria patriei, Arad, 1978, p. 152.
[29] ***Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei (1653), ediție îngrijită și prefață de Liviu Marcu, Editura Dacia, Cluj –Napoca, 1997, p. 181: ”...Privilegiile tuturor artizanilor se mențin și se aprobă, cu aceste condiții generale. Întâi, ca să facă opere bune. al doilea, să nu provoace lipsă în orașe și provincie de materii de manufactură de tot felul sau de materii prelucrate, și conform abuzului de până acuma ducându-le în locuri și uneori chiar în țări dinafară, să nu provoace nevoi în țară, pe lângă că împiedică și pe cei dinafara breslelor, care le vin în ajutor, nici ei nu fac destul pentru meseria lor. A treia: să observe îngrădirile puse sau care se vor pune, potrivit timpurilor...”.

În zonele bogate în minereuri din comitatele Arad și Zarand, locuitorii se ocupau cu extracția fierului, sării, aurului și argintului, preocupări atestate în documente mai târzii din secolul al XIV-lea, la Nadăș, Tauș, Covăsânț, Chisindia și Moneasa[30]. Despre extracția sării și aurului menționează Anonymus, codicele latino-maghiare din veacurile XII-XIV, știri confirmate de *Legenda Sfântului Gerard*[31]. În anul 1393, regele Sigismund de Luxembourg acorda un privilegiu (dreptul de a exploata minereurile descoperite, cu plata urburii cuvenite regelui) nobililor din Maroth pentru minele de aur, argint și alte metale, aflătoare pe moșia Păuliș din comitatul Aradului[32].

Din nisipul unor râuri care izvorau din Munții Apuseni se extrăgea aur. În anul 1362, un loc unde se spăla aurul (*montana auri lavatorii*) pe pârâul Chisund (*Kuszund*) era revendicat de un târgoveț din Pâncota, deoarece fusese stăpânit și de fratele său[33]. Dreptul de a spăla aur din nisipul râurilor era acordat de regalitate. Exploatarea aurului în părțile arădene este atestată și pe harta lui Johannes Honterus din 1532, pe care a fost identificat centrul minier de la Chisindia[34].

Concluzii

În afara meșteșugurilor casnice cu tradiție mai veche, ca torsul, țesutul, dulgheritul, olăritul țărănesc, documentele medievale menționează și stabilirea unor meșteșugari specializați cu o ocupație permanentă, cum ar fi mai ales morăritul. Numărul morilor de apă și al morilor de uscat, mânate de vite, era mare. Meșteșugarii, rupți total sau parțial de agricultură, se concentrau în așezările mai mari. Meșteșugari ca șelari, curelari, tâmplari, pietrari, zidari, măcelari, brutari, dulgheri, fierari, rotari și dogari sunt menționați pe mai multe domenii în comitatul Arad în veacurile XIV-XV. O parte însemnată dintre jurații Lipovei în secolul al XVI-lea făceau parte din rândul meșterilor din breslele orașului. Cele mai vechi bresle în comitatul Arad, sunt cele din orașul Lipova, datează din prima jumătate a secolului al XVI-lea. Meșteșugarii, pentru a rezolva multiplele probleme legate de aprovizionare, concurență, dezvoltarea producției, calitatea produselor, relațiile cu calfele, cu

[30] Eugen *Glück, Formațiuni social-politice românești din secolele IX-XI și rezistența lor în apărarea autonomiei, p. 95.*
[31] Ibidem, p. 95-96.
[32] Ștefan Pascu, Voievodatul Transilvaniei, vol. III, Editura Dacia, Cluj – Napoca, 1986, p. 233.
[33] Ibidem, III, p. 238.
[34] Filofteea Munteanu, Activitatea lui Johann Honterus ca geograf, în Studii și cercetări de bibliologie, vol. I, București, 1955, p. 123-125.

clienții și multe altele, s-au organizat profesional, în bresle, pe meserii. Breslele reprezentau asociații de meșteșugari cu un statut bine definit, care reglementa relațiile de producție, comerciale, sociale și politice ale membrilor lor.

BIBLIOGRAPHY:

1. ***_Constituțiile Aprobate ale Transilvaniei (1653),_ ediție îngrijită și prefață de Liviu Marcu, Editura Dacia, Cluj –Napoca, 1997.
2. Magina, Adrian, _Documentele autorităților urbane din Lipova (1455-1548),_ în ”Banatica”, nr. 23, Reșița, 2013.
3. Dörner, Anton _Transilvania între stabilitate și criză (1457-1541_), în Ioan Aurel Pop, Thomas Nägler (coord.), _Istoria Transilvaniei_, vol. I (până în 1541), Institutul Cultural Român, Centrul de Studii Transilvane, Cluj- Napoca, 2003.
4. Drimba, Ovidiu, _Istoria culturii și civilizației,_ vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.
5. Mărghitan, Liviu, _Banatul în lumina arheologiei_, vol. III, Editura Facla, Timișoara, 1985.
6. Olteanu Ștefan, Rusu Mircea, Iliescu Octavian, _Structuri economice (cultura cerealelor, creșterea animalelor, exploatarea bogățiior miniere, practicile meșteșugărești, circulația mărfurilor și a banilor),_ în Acad. Răzvan Theodorescu, Victor Spinei, membru corespondent al Academiei Române (coord.), _Istoria Românilor_, ediția a II-a, revăzută și adăugită, vol. III (_Genezele românești_), Editura Enciclopedică, București, 2010.
7. Pascu, Ștefan, _Meșteșugurile din Transilvania până în secolul al XVI-lea_, București, 1954.
8. Pascu, Ștefan _Voievodatul Transilvaniei,_ vol. III, Editura Dacia, Cluj – Napoca, 1986.
9. Pop, Ioan Aurel, _Transilvania în secolul al XIV-lea și în prima jumătate a secolului al XV-lea (cca. 1300 -1456),_ în Ioan Aurel Pop, Thomas Nägler (coord.), _Istoria Transilvaniei_, vol. I (până la 1541), Institutul Cultural Român, Centrul de Studii Transilvane, Cluj- Napoca, 2003.
10. Ștefănescu Ștefan, Mureșanu Camil, Pop Ioan Aurel, _Economie și societate_, în acad. Ștefan Ștefănescu, acad. Camil Mureșanu și acad. Ioan Aurel Pop (coord.), _Istoria_

Românilor (tratat), vol. IV (De la universalitatea creștină către Europa ”patriilor”), ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Enciclopedică, București, 2012.

11. Barbu Mircea, Ivanof Eduard, *Cercetări arheologice în zona Aradului privind perioada secolelor VII-XI*, în ****Studii privind istoria Aradului*, Editura Politică, București, 1980.
12. Blăjan Mihai, Dörner Egon, *Probleme de demografie istorică pe baza studiului căldărușelor de lut (sec. XI-XIII), descoperite pe teritoriul județului Arad*, în ”Ziridava”, nr. X, Arad, 1978.
13. Boroneanț, Vasile, *Sondajul arheologic privind feudalismul timpuriu de la Zăbrani – Sătuț*, în ”Ziridava”, nr. VI, Arad, 1976.
14. Boroneanț Vasile, Hurezan George Pascu, *Cetatea de la Cladova – reședința voievodului Transilvaniei –Pousa*, în ”Ziridava”, nr. XV-XVI, Arad, 1987.
15. Braunstein, Philippe, *Artizanii*, în Jacques Le Goff și Jean Claude Schmitt, *Dicționarul tematic al Evului Mediu Occidental*, Editura Polirom, Iași, 2002.
16. Glück, Eugen, *Contribuții privind istoria părților arădene în secolele IX-X*, în ****Studii privind istoria Aradului*, Editura Politică, București, 1980.
17. Glück, Eugen, *Formațiuni social-politice românești din secolele IX-XI și rezistența lor în apărarea autonomiei*, în ****Aradul permanență în istoria patriei*, Arad, 1978.
18. Kovach, Geza *Dominația otomană în Zarand*, în ****Aradul permanență în istoria patriei*, Arad, 1978.
19. Le Goff, Jacques *Munca*, în Jacques Le Goff și Jean Claude Schmitt, *Dicționarul tematic al Evului Mediu Occidental*, Editura Polirom, Iași, 2002.
20. Mare, Mircea, *Banatul între secolele IV-IX. Meșteșuguri și ocupații tradiționale,* vol. II, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2005.
21. Marki, Sándor *Arad vármegye és Arad szabad kiraly város története,*vol.I, Arad, 1892.
22. Munteanu, Filofteea, *Activitatea lui Johann Honterus ca geograf,* în *Studii și cercetări de bibliologie*, vol. I, București, 1955.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

ARCHETYPAL STRUCTURES AND STIGMERGIC BEHAVIOURS

Adriana Claudia Cîtea, Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The study aim to define the stigmergy in the archetypal structure. In this type of identity, fundamental is the common goal. The stigmergy is dominated by the memory and the history. The link between the stigmergy and the archetypal structure is a pattern of accomodation which is dominated by heredity and personal history.

Keywords: bootstrap, archetipology, stigmergy, identity

Conceptul de *Bootstrap* folosit de David Bohm[1] şi de Geoffrey Chew în mecanica cuantică defineşte o viziune holistă asupra lumii, conform căreia părţile unui sistem nu pot fi analizate şi înţelese decât în dependenţă de starea întregului sistem. Modalitatea de înţelegere a fenomenelor este *pars pro toto*- partea reflectă, reprezintă întregul.

Acest tip de abordare se regăseşte şi în gândirea mistico-religioasă: *diferenţialele* divine[2], *eonii* (în neoplatonism), structura *sephiroth* (în mistica iudaică), *rationes seminales* (arhetipuri ale tuturor lucrurilor, „sădite" în lume de Creator, odată cu Geneza[3]), *logoi spermatikoi* (cuvintele-seminţe, în stoicism[4]), *syzigo*i (perechile de contrarii din „ţesătura" lumii, în gnosticism) sau energiile divine (în creştinism) pentru a explica plenitudinea divină şi modurile sale „cenzurate" de manifestare[5], adaptate la dimensiunile limitate ale lumii.

[1] D. Bohm, Plenitudinea lumii şi ordinea ei, Editura Humanitas, Humanitas, 1995; Sergiu Berian, Vistrian Măţieş, Transdisciplinaritate şi mecatronică, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2011, p. 62-66.
[2] Lucian Blaga, Diferenţialele divine, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
[3] Sfântul Augustin, Solilocvii, trad., studiu introductiv şi note Gheorghe I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 41
[4] Nikolaos Matsoukas, Istoria filosofiei creştine, Editura Bizantină, Bucureşti, 2000, p. 191-219
[5] Lucian Blaga, Diferenţialele divine, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, passim.

Teoria *bootstrap*-ului este compatibilă şi cu teoriile mistice iudaice *ma'amaroth* şi *ma'albus* care imaginează universul ca text, în continuă scriere, în care „literele divine" sunt sursa unor infinite combinaţii, iar spaţiile dintre litere asigură procesul inepuizabil al genezei[6].

Cu diferenţialele divine, fragmente infinitezimale dintr-un tot substanţial, transspaţial, al Divinităţii creatoare ne aflăm în faţa unor structuri liminare, a unor arhetipuri dinamice purtătoare de virtualităţi simple. Substanţa diferenţialelor prefigurează orice altă structură substanţială; cuantele de energie, materia redusă la expresia electronică sau protonică sunt înţelese astfel ca rezultat al proceselor de integrare şi organizare a diferenţialelor divine[7].

Fiinţările dumnezeieşti[8] ca şi diferenţialele divine[9] reprezintă tiparul în care lumea îşi defineşte natura logosică. Fiinţările şi diferenţialele nu sunt ierarhizate pornind din Monadă (ca în panteism); între Fiinţări relaţia este de intermobilitate, iar între diferenţiale, de complementaritate. Organizarea diferenţialelor capătă un aspect domenial, în funcţie de apropierea sau depărtarea de „Nucleul Anonim".

Paradigma creaţionistă a lui Lucian Blaga este aceea a unui centru metafizic- Marele Anonim, capabil de a se reproduce *ad indefinitum*, fără a se epuiza şi fără a asimila substanţe din afară[10]. Modelul lui Blaga este unul matematic cantorian: Marele anonim este echivalentul lui *Aleph 0,* monada din care sunt emise după o lege dată, şiruri numerice infinite, care nu epuizează unitatea primordială.

Marele Anonim nu generează lumi, ci este generator de teogonii, deoarece produce existenţe de aceeaşi amploare substanţială (cu care nu se află însă într-o unitate perihoretică, aşa cum propune paradigma creştină a consubstanţialităţii ipostatice), dar autarhice, având tendinţa de a se substitui între ele şi de a produce teoanarhie. Pentru a evita teoanahia, Marele Anonim îşi cenzurează posibilităţile creatoare, astfel încât orice creaţie directă va fi un

[6] Moshe Idel, Cabala, noi perspective, Editura Nemira, Bucureşti, 2000, p. 191-204. G. Scholem, Cabala şi simbolistica ei, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 140-141.
[7] Lucian Blaga, op. cit, p. 55-57.
[8] Ibidem.
[9] Lucian Blaga, Diferenţialele divine, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, passim.
[10] Ibidem, p. 26.

fragment divin infinitezimal. Modelul ktiziologic propus de filosoful român este cel al genezei prin diferenţiale[11].

Diferenţialele divine sunt minime substanţiale, purtătoare ale unor structuri virtuale, retuşate prin cenzura transcendentului.

Autocenzura transcendentului în diferenţiale divine prezintă similitudini cu teoria maximului contras a lui Nicolaus Cusanus[12]: Creatorul se adaptează la creaţia sa, limitându-se prin Întrupare. În gândirea cusaniană, Christos este maximum contras, dar şi Absolut: „illus maximus, quod simul est contractum et absolutum".

Maximul absolut este incomprehensibil, dar sesizabil în necuprinderea sa conceptuală. Este limita de coincidenţă între maximum şi minimum, Terţul inclus din teoria transdisciplinară[13]. Maximalitatea absolută reprezintă simultan infinitul şi limita ultimă a tuturor lucrurilor. Ideea cusaniană de infinit are astfel un punct comun cu ideea de *peras hodegos*, interval infinit mărginit la un capăt, dar tinzând la infinit, din teologia dionisiană. Această maximalitate cuprinde în act toate lucrurile posibile (punct în care teoria cusaniană aminteşte de *rationes seminales* augustiniene). Lumea este produsul unui proces de generare[14], repetitivă a unităţii primordiale, urmată de o *processio*- generare extensivă, de la un lucru la altul. În matematica divină cusaniană, Tatăl este Unitatea, Fiul este Egalitatea, Sfântul Duh este expresia relaţiei de iditate (unitate, unificare) între Tată şi Fiu.

Fiecare diferenţială îşi are propriul tiraj infinit şi produce catene de structuri virtuale; Fiinţările „se revarsă" în viul Creaţiei. Universul Fiinţărilor Divine are aspectul unui text rostit la imperativ; universul diferenţialelor pare compus din tiraje infinite de fraze inspirate de atributele divine.

Fiecare Fiinţare este înzestrată cu propriul „viu de creaţie", fiecare nume divin (în sens areopagitic) fiind sursa unei virtualităţi de creaţie. Ieşirea spre lume se face şi în cazul Fiinţărilor şi în cazul diferenţialelor după principiul mărimilor transfinite: fără afectarea

[11] Ibidem, p. 31.
[12] De docta ignorantia I, ediţie bilingvă, traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Andrei Bereschi, Editura Polirom, Iaşi, 2008.
[13] Bsarab Nicolescu, Transdisciplinaritatea,Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 53-79.
[14] Nicolaus Cusanus, op. cit., cap. VIII, De generatione aeterna.

Principiului Prim, Fiinţa de Creaţie fiind prima entitate, un fel de Aleph 0 al transfinitului creştin.

Nu poate fi omisă o comparaţie posibilă între teoria diferenţialelor divine şi mai noua teorie a variabilelor ascunse, din fizica cuantică. Variabilele ascunse au fost definite pornind de la supoziţia einsteiniană că în spatele aspectului probabilist al mecanicii cuantice se află o structură profundă, o lume de parametri ascunşi, supuşi legii cauzalităţii globale şi principiului nonseparabilităţii[15]; greu de ignorat este şi similitudinea dintre structura sizigiilor gnostice- combinaţii de ipostaze, atribute şi energii divine, rezultate din procesul de trecere de la Unicitatea divină absolută la Pluralitatea în unicitate (Abis-Tăcere, *Logos-Zoe, Telethos-Sofia* etc) şi perechile Heisenberg[16]- combinaţii de mărimi pe care nu le putem analiza şi măsura în acelaşi timp, cu precizie absolută, dar fără de care nu putem defini sistemele de referinţă spaţio-temporale: poziţia şi viteza unei particule, energia şi timpul.

În plan microcosmic, arhetipologia dinamică se rezumă la motive structurale şi forme ale indivizilor care sunt în acelaşi timp tipice şi transtipice, se manifestă într-un anumit orizont şi într-o anumită perspectivă. Esenţa făpturilor poate fi astfel abordată ca sumă a particularităţilor tipice şi transtipice, dar şi ca mod ontologic, ca fel de a fi şi orizont de semnificaţii de care este legat un fel de a fi.

Pentru omul deplin (ca om generic şi individ) fiinţarea se face în orizonzul misterului care trebuie revelat[17].

Comportamentul stigmergic este tipic uman dar şi transtipic, deoarece se poate constata la animalele şi insectele sociale. Comportamentul stigmergic are la bază o diviziune a muncii, capabilitatea de a coopera pentru a realiza anumite obiective, structura colectivă având la bază cel puţin două generaţii succesive, active[18]. Din comportamentul stigmergic lipseşte însă comunicarea directă între indivizi, comunitatea ca sumă a indivizilor fiind motivată de un scop comun şi nu de relaţionarea intracomunitară. Stigmergia este o formă de

[15] D. Bohm, Plenitudinea lumii şi ordinea ei, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 126-132.
[16] Lawrence M. Krauss, Omul cuantic, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2012, p. 35.
[17] Ibidem, p. 64-65.
[18] Ibidem, p. 205.

comunicare indirectă, mediată de necesităţile de mediu înconjurător. Comportamentul stigmergic este condiţionat de memorie şi de o sumă de necesităţi stocastice, simple[19].

Relaţia arhetip-comportament stigmergic

Existenţa arhetipurilor nu implică o relaţie specială între ele, dar arhetipologia depăşeşte câmpul de manifestare al comportamentului stigmergic, prin complexitate, amploare culturală, relaţia cu ego-conştiinţa, cu memoria ereditară prin intermediul căreia comportamentul arhetipal se transmite de la o generaţie la alta[20].

Puntea între structurile stigmergice şi structurile arhetipale ar putea fi etologia, care studiază tipare de adaptare înnăscute. Comportamentul stigmergic ar putea avea drept cauză existenţa unor imagini ale situaţiilor-scop. Astfel, stimulii care declanşează comportamente instinctive sunt selectaţi de un sistem perceptual înnăscut[21]. Se poate presupune aşadar, existenţa unor scheme comportamentale înnăscute care pot fi asimilate arhetipurilor, adaptate la mediu[22] .

Relaţia dintre comportamentul stigmergic şi cel arhetipal poate fi mediată şi de raportarea la un lider. În „Studii despre societate şi religie”[23], Freud reia în discuţie ipoteza darwinistă a hoardei originare, dominate de un stăpân absolut. Într-o astfel de structură, gândurile şi sentimentele tuturor indivizilor sunt orientate într-o direcţie bine determinată şi predomină dorinţa de atingere imediată a scopurilor. Mai devreme sau mai târziu, Tatăl Hoardei este idolatrizat, moment în care se produce ieşirea dintre limitele comportamentului stigmergic; prin procesul de euhemerizare este asimilat unui erou civilizator, unei divinităţi, devine subiectul unui cult, al unei mitologii şi îşi consolidează poziţia arhetipală în mentalul colectiv.

Limita dintre comportamentul stigmergic şi cel arhetipal este mitificarea Tatălui Hoardei şi apariţia cultului eroului/ zeului salvator.

---

[19] Ibidem, p. 207-20.
[20] Ibidem, p. 313.
[21] A. Samuels, Jung şi post-jungienii, Editura Herald, Bucureşti, 2013, p. 186, îl citează în această problemă pe Fordham, Biological theory and the concept of archetypes, 1957.
[22] Pentru bibliografia asupra temei, A. Samuels, op. cit., p. 69-70.
[23] S. Freud, Studii despre societate şi religie, Opere, IV, Editura Trei, Bucureşti, 2000, p. 87 şi urm.

Freud defineşte „individul de masă" în strânsă legătură cu instinctul gregar. Individul de masă este lipsit de iniţiativă, suferă o regresie a personalităţii, manifestă un „suflet de masă", definit prin influenţă sugestivă, prin influenţa liderului. Instinctul gregar este analog existenţei pluricelulare: individul se simte incomplet când este singur. Instinctul gregar este caracterizat şi de un sentiment acut al datoriei. Spiritul colectiv nu-şi dezminte descendenţa dintr-un mit al rivalităţii mimetice. Freud se plasează la acelaşi pol cu Hobbes: cheia spiritului colectiv este inegalitatea de şanse în faţa obiectului dorit; dreptatea socială se construieşte astfel pe suita renunţărilor individuale. Renunţarea este înţeleasă în cheie mimetică: un individ renunţă la anumite lucruri pentru ca şi ceilalţi să renunţe, să nu le poată revendica, această cerinţă a egalităţii fiind asociată sentimentului datoriei. Aşadar o atitudine iniţial ostilă (rivalitatea mimetică) se transformă într-o legătură pozitivă, de identificare.

Uciderea violentă a conducătorului transformă hoarda în comunitate fraternă (*ochlos-hoarda* se transformă în *demos-popor*). Proiectată în plan mitic, ea se poate transmite ca modalitate de înnoire a puterii, însoţită de rituri violente ca *pharmakon*-ul, transferul de culpabilitate asupra unui individ ca reprezentant al pacatului în sens comunitar, sau ca mit al suveranităţii, autoritatea suverană fiind înţeleasă ca o condiţie a echilibrului social, natural.

Comportamentul stigmergic şi individuarea:

Posibilităţi (contexte) de abordare a naturii persoanei:

1. teologic: natura persoanei este definită pe baza dualismului suflet-trup: persoana este suflet întrupat (în orfism, hermetism, gnosticism, iudeo-creştinism). Unitatea persoanei este abordată din perspectiva monismului de tip dual[24];
2. abordarea psiho-somatică, holistă: persoana este trup însufleţit (perspectiva platoniciană);
3. persoana ca sistem complex, capabil de autoorganizare, generator de tipare comportamentale[25]

[24] J. C. Polkinhorne, Exploring Reality, Yale University Press, 2005, p. 35-36, 57-58; Idem, Teologia în contextul ştiinţei, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2010, p. 116.
[25] Ibidem, p. 118.

Persoana ca sistem complex este caracterizată de o impredictibilitate dată de suma oportunităţilor sesizate sau dezvoltarea sa este dominată de liberul arbitru?

Ideea de persoană ca sistem poate fi înţeleasă în contextul renunţării la identitatea axială în favoarea unei identităţi multiple, rezultate din necesitatea autoapărării, deculpabilizării, adaptării la cerinţele sociale. Identitatea multiplă nu intră în contradicţie cu comportamentul stigmergic; individul poate adera la un moment dat la un sistem de valori comune şi la un scop comun. Individul în grupul condus de un lider, din paradigma freudiană, nu este lipsit de voinţă proprie, aflat în căutarea unui arhetip patern, ci se supune unei necesităţi de mediu, alegând comportamentul stigmergic pentru a evita izolarea, marginalizarea.

Comportamentul stigmergic poate fi rezultatul unor conflicte interpersonale ca reprezentări ale unor concepţii opuse despre lume, ca formă de manifestare a unei relaţii conflictuale între universul interior şi cel exterior, ca tensiune între extraversie şi introversie[26] care precede individuarea.

Comportamentul stigmergic şi cel narcisic ca exemplu de opoziţie binară, ca limite ale evantaiului identitar îşi pot inversa polaritatea. Această trecere de la o extremă la cealaltă a fost numită de C.G. Jung *enantiodromie*[27]. Jung defineşte *enantiodromia* ca „emergenţă a contrariului inconştient în decursul timpului". *Enantiodromia* nu înseamnă însă alienarea Eu-Sine (captivitatea stigmergică, pierderea definitivă în gloată).

Enantiodromia este jocul ipostazelor identitare contradictorii, trecerea unei faţete identitare în alternativa sa antagonică[28]. Exemplele pot fi numeroase: convertirea lui Pavel[29] a sutaşului Corneliu[30] şi a magicianului Ciprian[31] la creştinism, exemplele lui Tertullian şi

---

[26] A. Samuels, op. cit., p. 158.
[27] C.G.Jung, Tipurile psihologice, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 459.
[28] C.G.Jung, loc. cit., Jung reduce noţiunea heraclitiană de enantiodromie la sfera personalităţii umane.
[29] Povestea biblică a lui Saul este construită pe schema narativă a prigonitorului convertit. Convertirea miraculoasă pe drumul Damascului, dialogul cu Mîntuitorul şi întâlnirea cu Anania sunt etapele principale ale anakainozei sale urmate de activitatea misionară. Faptele Apostolilor, 9, 1-43.
[30] Faptele Apostolilor, 10, 1-48.
[31] Confessio seu poenitentia Cypriani, Conversio Sanctae Justinae Virginis et Sancti Cipriana episcopi etc. Din secolul al IV-lea până în Renaştere, legenda s-a păstrat în diferite variante, fie cu scopul de a prezenta miracolul convertirii vrăjitorului la creştinism, fie cu scopul de a schiţa metaforic profilul magului renascentist, în atmosfera constrângătoare, antiintelectualistă a Contrareformei. Cea de a doua ipoteză, pe care o formulează Ioan Petru Culianu în Eros şi magie în Renaştere, Editura Nemira, Bucureşti, 1994, p. 297-303 poate avea însă şi o contraipoteză pur reformată: Ciprian este savantul "recuperat" de Reformă, „vindecat" de nevoia de cunoaştere pe care o încurajase Renaşterea, salvat din capcana propriei imaginaţii şi întors

Origene de renunţare la o identitate filosofică deplin formată, în favoarea identităţii religioase, creştine, alternanţa nebunie-înţelepciune în definirea identităţii parepidemice.

Un alt exemplu posibil de metamorfoză prin *enantiodromie* este trecerea de la asumarea păcatului adamic şi a păcatelor personale, specifică identităţii parepidemice, la nevoia de deculpabilizare care defineşte identitatea metairetică. Întoarcerea la valorile Antichităţii clasice, trecerea de la dependenţă la autonomie în relaţia cu divinitatea, ca reacţie la regulile constrângătoare ale moralei creştine, suspendarea relaţiei cu ceilalţi şi retragerea în sine sunt manifestări ale metamorfozei enantiodromice.

Varianta creştină a metamorfozei enantiodromice este *apokatastaza*[32]. Termen de provenienţă origeniană, *apokatastaza* readuce omul la condiţia anterioară păcatului adamic, dar nu în contextul realităţii pământeşti, ci într-un cadru al veşniciei[33]. Metamorfoza ciclică a şcolii capadocciene coincide cu ideea dionisiană de metamorfoză conform căreia, *epektaza,* progresul nesfârşit este sinonim cu *epistrophe,* mişcarea de întoarcere către arhetipul divin.

Comportamentul stigmergic (asociat Sinelui) exprimă nevoia de integrare, de retrăire a unei situaţii/stări primordiale, definite prin aderarea la un scop comun, prin lipsa de responsabilitate individuală (deciziile revenind exclusiv Tatălui Hoardei) şi prin supunere deculpabilizatoare. Comportamentul stigmergic poate fi o etapă în dezvoltarea personală, plasată undeva între autonomia individului şi legătura sa cu colectivitatea.

BIBLIOGRAPHY:

1. Augustin, Sfântul, *Solilocvii,* trad., studiu introductiv şi note Gheorghe I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993
2. Blaga, Lucian, *Diferenţialele divine*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997
3. Berian, Sergiu; Mătieş, Vistrian, *Transdisciplinaritate şi mecatronică*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2011
4. Bohm, D., *Plenitudinea lumii şi ordinea ei,* Editura Humanitas, Humanitas, 1995
5. Culianu, Ioan, Petru, *Eros şi magie în Renaştere*, Editura Nemira, Bucureşti, 1994

la valorile ecleziastice. Salvat de damnare prin renunţarea la polimatia păgână şi destinat unui final paradisiac prin martiriu, Ciprian este un exemplu clasic de anakainoză.

[32] "refacerea condiţiei umane dintru început" cf. Grigorie de Nyssa, Omilii la Eccleziast, I, p. 296.

[33] Idem, Despre morţi, p. 62.

6. Freud, S., *Studii despre societate şi religie*, Opere, IV, Editura Trei, Bucureşti, 2000
7. Idel, Moshe, *Cabala, noi perspective*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000
8. Jung, C. G., *Tipurile psihologice,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997
9. Krauss, Lawrence, M., *Omul cuantic*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2012
10. Matsoukas,Nikolaos*, Istoria filosofiei creştine*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2000
11. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* I, ediţie bilingvă, traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Andrei Bereschi, Editura Polirom, Iaşi, 2008
12. Nicolescu, Basarab,*Transdisciplinaritatea,*Editura Polirom, Iaşi, 1999
13. Polkinhorne, J. C., *Exploring Reality*, Yale University Press, 2005
14. *Idem, Teologia în contextul ştiinţei*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2010
15. Samuels, Andrew, *Jung şi post-jungienii,* Editura Herald, Bucureşti, 2013
16. Scholem, G., *Cabala şi simbolistica ei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE BANKRUPTCY OF THE ROMANIAN CONSERVATIVE MOVEMENT, IMPORTANT FOR THE IMAGE ROMANIA HAD IN EUROPE

Florin Nacu, Researcher III, PhD, "C.S. Nicolăescu Plopșor" Research Institute, Craiova

The present article brings up one of the significant moments in the modern history of Romania, the disappearance from the Romanian political life of the second most important party, as size and position, the Conservative Party. This party, which was representing the interests of the great landlords could not cope with the changing times, although extremely agile and with a constructive attitude politicians were representing it. Nonetheless, the opposition against the agrarian reform, the preference for the alliance with the Central Powers in 1914, the assuming of the "collaborationist" governing from 1918, were the three causes that hurried its "political death".

The void left on the political scene by the conservatives was to be never filled by a party, similar in importance, the liberals fighting against different parties and alliances, which were representing diverse currents.

The Conservative Party, governing, Alexandru Marghiloman, conservatism, political bankruptcy

Articolul de față aduce în discuție unul din momentele importante ale istoriei moderne a României, dispariția din viața politică românească a celui de-al doilea partid ca mărime și importanță, Partidul Conservator. Acest partid, care reprezenta interesele marilor proprietari nu a putut ține pasul cu schimbarea deși a avut în rândurile sale politicieni bine doați intelectual și cu atitudini constructive. Totuși, opoziția față de reforma agrară, preferința pentru alianța cu Puterile Centrale în 1914, asumarea guvernării "colaboraționiste" în anul 1918 au fost cele trei cauze care i-au grăbit "decesul politic".

Golul lăsat pe scena politică de către conservatori nu a mai fost umplut niciodată de un partid de o asemenea anvergură, liberalii luptând cu o serie de partide și alianțe reprezentând curente diverse.

Partidul Conservator, guvernare, Alexandru Marghiloman, conservatorism, faliment politic

Anul 1922 a adus, pentru România cu sine un moment istoric încărcat de semnificații politice și nu numai și anume dispariția de pe scena parlamentară a Partidului Conservator.

Fără îndoială că acest moment nu este lipsit de influențele trecutului. Vom încerca, în rândurile care urmează, să vedem de ce Partidul Consevator, înființat în anul 1880, care a fost, prin excelență, adversarul Partidului Național Liberal, întemeiat în 1875, nu a reușit să se mențină în orimul plan al vieții politice românești.

Un prim aspect esențial pentru conservatorii români a fost caracterul diferit al partidului lor în sensul că acesta și-a constituit o rețea de cluburi și nu o structură teritorială propriu-zisă[1].

Din punct de vedere al abordării ideologice, conservatorii au susținut mereu progresul prin ”politica pașilor mărunți”, în timp ce liberalii promovau o politică mult mai activă, a cărei deviză era ”prin noi înșine”. Liberalii se identificau alături de curentele liberale europene din ideologia de inspirație revoluționară. Ei militau pentru dezvoltare industrială, pentru circulația capitalului, introducerea mecanizării în agricultură, pentru creșterea gradului de educație al populației. Marea majoritate a liberalilor studiaseră în centre universitare franceze, italiene și mai rar din lumea germană[2].

Conservatorii îi grupau, în primul rând, pe marii proprietari funciari care considerau pământul drept cea mai importantă bogăție a țării. Aceștia fuseseră opozanții cei mai înverșunați ai reformei agrare inițiate de către domnitorul Alexandru Ioan Cuza. S-a ajuns chiar la asasinarea premierului conservator Barbu Catargiu, din cauza opoziției acestuia față de o reformă largă, conservatorii dorind una restrânsă.

De la bun început, conservatorii au înțeles că șansa lor de a rezista în politică era menținerea votului cenzitar, pe colegii în funcție de avere. Chiar dacă dreptul de vot era

[1] Anastasie Iordache, Originile și constituirea Partidului Conservator din România, Editura Paideia, 1999, p.5-9.
[2]Ioan Scurtu, Viața politică din România 1918–1944, Editura Albatros, București, 1982, p.41.

restrâns, conservatorii erau nepopulari pentru marea masă a țăranilor, chiar dacă aceștia erau lipsiți de dreptul de vot.

Reforma agrară fusese înfăptuită, dar la sfârșitul secolului al XIX-lea, reluarea acesteia și rediscutarea chestiunii electorale deveniseră stringente.

În actul de guvernare, conservatorii fuseseră folosiți de către principele Carol I, în 1871, pentru a forma guvernul în dauna liberalilor radicali, care încercaseră chiar să îi forțeze mâna tânărului principe, dată fiind înfrângerea Franței de către Germania în toamna anului 1870.

În 1895, după ce liberalii și conservatorii se schimbaseră la guvernare în intervalul 1876-1895 de mai multe ori, se instaura ”rotativa guvernamentală”, conformă căreia, după un guvern liberal venea unul conservator sau invers[3].

Liderii conservatori își făcuseră studiile în centre din lumea germană, ceea ce le influența atât gândirea politică, cât și opțiunile pentru alianțele externe.

Să nu uităm că la Iași, sub auspicii conservatoare, s-a născut ”Juminea”, mișcare culturală apărută sub oblăduirea unei suite de conservatori ca Vasile Pogor, Petre P.Carp sau Titu Maiorescu. Mihai Eminescu, I.L.Caragiale sunt două nume ale unor adepți ai conservatorismului. Mihai Eminescu a fost unul din cei mai vocali gazetari ai ziarului conservator ”Timpul”.

”Junimea” a fost, de departe, cel mai înaintat avanpost al conservatorismului românesc. Titu Maiorescu a fost părintele concepției ”teoriei formelor fără fond”, în care critica importul și aplicarea nejustificată a unor modele din afară, considerate ineficiente sau neavând corepsondent în tradiția românească.

Conservatorii, ca și liberalii, nu au fost nici ei scutiți de scindări. De obicei, grupările care făceau sciziuni decideau că era momentul să se apropie de grupările din partidul celălalt. Astfel, conservatorii progresiști se apropiau de liberali, în timp ce liberalii moderați se regăseau în ideile conservatoare.

Conservatorii se aflau la guvernare în anul răscoalei din 1907 și au decis să depună mandatul. Reprimarea răscoalei, cu liberalii la guvernare a fost considerată de conservatori drept un moment în care liberalii se vor compromite, numai că Ionel Brătianu i-a succedat defunctului său tată, dispărut în 1890 cu o vigoare deosebită.

[3] Apostol Stan, Putere politică şi democraţie în România: 1859-1918, Bucureşti, Editura Albatros, 1995, passim.

După dispariția greilor din PNL, Ion Brătianu, D.A.Sturdza și a lui Grigore Cantacuzino ”Nababul” de la conservatori (inițial fusese liberal, el fiind cel ce construise Partidul Conservator), Ionel Brătianu, liberal, avea să se înfrunte în arena politicii românești cu Petre P. Carp, Titu Maiorescu, Take Ionescu.

Conservatorii au început să resimtă și influența în creștere a cercurilor socialiste și a apariției Partidului Social Democrat al Muncitorilor din România, însă legea electorală și inflienta partidelor mari au făcut ca socialiștii să nu aibă un ecou extins în rândul muncitorilor, țăranilor. Cei mai cunoscuți socialiști au sfârșit să se alase absorbiți în rândurile grupării ”liberalilor sinceri”.

După ce s-au încheiat războaiele balcanice, cu un succes diplomatic repurtat de conservatorii junimiști, un lucru rămăsese cert: reforma agrară și cea electorală trebuiau înfăptuite, numai că alunecarea lumii spre marea conflagrație mondială obliga clasa politică românească să se gândească la cum se va poziționa România[4].

Spre cinstea liberalilor și conservatorilor, trebuie spus că tratatul secret al României cu Puterile Centrale din 1883 a rămase secret pentru reprezentantul fiecărui partid succedat la guvernare. Totuși, conservatorii au încercat să se impună în 1914 ca adepți ai intrării României în război de partea Puterilor Centrale.

Ei doreau să folosească în sprijinul părerii lor faptul că liberalii, la 1878 fuseseră înșelați în așteptări de către Rusia, iar Germania fusese cea care temperase totul, în ciuda scandalului legat de eșecul trustului Stroussberg.

Totuși, evoluția evenimentelor i-a adus pe liberali în poziția de a triumfa pentru că România a intrat în război în 1916 de partea Antantei.

Apoi a venit dezastrul din decembrie 1916. Conservatorii, conduși de Alexandru Marghiloman, după retragerea lui Titu Maiorescu, în 1914, fără să vrea, evoluau în ultimul act al reprezentației lor politice, în martie-noiembrie 1918.

Regele, parlamentul, Guvernul s-au refugiat în Moldova, lui Marghiloman, germanofil convins revenindu-i misiunea de a trata cu Puterile Centrale. Regele era convins că Marghiloman în fruntea unui guvern la București va putea aduce o situație mai bună.

[4] Anastasie Iordache, op.cit., p.10-15.

Începea o rivalitate politică între Ionel Brătianu și Alexandru Marghiloman[5], adăugată celei din plan personal (Eliza Marghiloman s-a despărțit de soțul ei, căsătorindu-se cu rivalul Brătianu) în care amândoi și-au făcut datoria. Deși triumfase pe câmpul de luptă, în vara anului 1917, România a fost părăsită de aliatul ei Rusia, aflată în focurile revoluției. La 3 martie 1918, Lenin încheia pace separată cu Puterile Centrale, ceea ce obliga România să pornească pe același drum.

Alexandru Marghiloman va lua act de unirea Basarabiei cu România la 27 martie/8 aprilie 1918, iar apoi va semna pacea de la Buftea din 7 mai 1918, considerată grea și rușinoasă. Regele nu a semnat-o niciodată, iar Parlamentul de la Iași nu a ratificat-o în ciuda presiunilor imense la care regele Ferdinand fusese supus[6].

Practic, conservatorilor li se va pune eticheta nemeritată de ”trădători”, ”colaboraționiști”. Pe front începea să se ridice steaua generalului Averescu, pe care liberalii îl vor scoate în față ca șef al Ligii Poporului, asigurând un fel de interimat cu sprijin popular, până la reașezarea lucrurilor pe scena politică.

Schimbarea raportului de forțe, înfrângerile suferite de Puterile Centrale, reintrarea României în război în noiembrie 1918, armistițiul de la Compiegne, unirea Transilvaniei, Banatului, Bucovinei cu România au schimbat configurația socială a României.

Introducerea votului universal și rezolvarea chestiunii evreiești au dus la momentul dezastrului pentru conservatori. Alexandru Marghiloman a suportat cu demnitate să fie catalogat ”trădător”, ”colaboraționist”, însă nu a depus armele. El a încercat să gândească un program nou pentru conservatori, însă faptul că partidul îi reprezenta pe marii proprietari și faptul că în 1917 regele Ferdinand promisese solemn o reformă agrară după încheierea războiului au lungit agonia Partidului Consevator. Reforma agrară din 1921, cea mai extinsă din Europa acelor timpuri a deschis larg porțile mormântului pentru ideologia conservatoare. Rezultatul este cunoscut, acela că în 1922 conservatorii nu mai aveau nici măcar un singur ales în Parlament[7].

Alexandru Marghiloman a notat aceste fapte în Memoriile sale, începute de la sfârșitul veacului al XIX-lea, în 1897 și terminate la anul 1924. El nota, în mod echidistant, faptul că ”Providența” ajutase România, mai mult decât calculele politicienilor:

---

[5] Stelian Neagoe, Oameni politici români, Editura Machiavelli, Bucureşti, 2007, p. 441-446.
[6] Ioan Scurtu, op.cit., p.42.
[7] Nicolae C. Nicolescu, Şefii de stat şi de guvern ai României (1859 - 2003), Editura Meronia, Bucureşti, 2003, pp. 239-240.

” România Mare nu s-a făcut nici după concepţiile dvs. politice, nici după planurile noastre ...dacă reuşea o concepţie politică, pierdeam Basarabia, dacă reuşea până la capăt altă concepţie politică, nu aveam Ardealul. Şi atunci, domnii mei, să ne plecăm fruntea înaintea unui geniu mai mare decât al nostru, înaintea unei pronii, care a fost mai înţeleaptă decât noi. Numiţi-o Providenţă, numiţi-o geniul rasei, botezaţi-o cum vreţi voi; să ştiţi că România a ieşit din instinctul tuturor românilor, nu din calculele făcute de unii (...)

Ţara noastră a crescut, dar vaza ei nu a crescut. Prin vina noastră, n-am ştiut să ne adaptăm vremurilor noi. Am rămas încâlciţi în politica îngustă de partide, cu polemicile de persoane, cu pismuirile ei. A rezultat de aici o slăbire generală a acţiunii de stat. Avem la graniţele noastre vecini care ne pândesc şi ar fi mare păcat dacă s-ar acredita că corpul acesta al României este slăbit (...)[8]

Doctrina conservatoare este aceea care ţine drept un adevăr istoric că programul real, durabil, nu se poate face prin salturi; că el nu poate fi decât rezultatul unei legături armonioase a trecutului cu prezentul”[9].

Dacă este să analizăm cauzele dispariției celui de-al doilea curent politic românesc, conservatorismul, putem afirma că liberalii au fost mai altruiști, știind să se reformeze, să se mențină la putere, fie folosind și strategeme de tipul Ligii Poporului. Ca o ironie a soartei ultimele rămășițe conservatoare au fost absorbite după 1923 de Liga Poporului.

Absența unei contraponderi la liberalism a dus la o suită de curente politice care au evoluat pe o scară de la moderat la radical, precum național țărănismul, național-creștinismul, legionarismul, socialismul și chiar comunismul.

Clasa politică românească a fost influențată de venirea în special a transilvănenilor care își încheiaseră lupta națională pentru unire dar nutreau pretenții la un destin politic în România Mare.

Europa a cunoscut astfel, în cazul României, momentul în care consecințele unui mare eveniment, primul război mondial influențează dispariția unui partid care formal exista de aproape patru decenii, dar care, ca ideologie reprezentase o întreagă pătură socială pe parcursul întregului secol al XIX-lea, și anume pe marii proprietari funciari.

BIBLIOGRAPHY:

[8] Alexandru Marghiloman, Note politice, Volumul I, Editura Scripta, București, 1993 – 1995, p.230-235.
[9] http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Alexandru_Marghiloman, accesat la 10 august 2016.

1.Iordache, Anastasie, Originile și constituirea Partidului Conservator din România, Editura Paideia, 1999.

2.Marghiloman, Alexandru, Note politice, Volumul I, Editura Scripta, Bucureşti, 1993 – 1995.

3.Neagoe, Stelian Oameni politici români, Editura Machiavelli, Bucureşti, 2007.

4.Nicolescu, Nicolae C., Șefii de stat și de guvern ai României (1859 - 2003), Editura Meronia, Bucureşti, 2003

5.Scurtu, Ioan, Viața politică din România 1918–1944, Editura Albatros, București, 1982.

6.Stan, Apostol, Putere politică şi democraţie în România: 1859-1918, Bucureşti, Editura Albatros, 1995

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

EMANCIPATION AND PROGRESS THROUGH ADVERTISMENTS FROM THE UNIREA JOURNAL IN BLAJ

Sorin Valer Russu, Assoc. Prof., PhD, Pr., „Babeș- Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: Unirea newspaper from Blaj, as organ of the Uniate Church, served it to fulfil and disseminate more efficiently the ecclesiastical, political-historical, cultural and social objectives amongst the clergy and religious nation. In this context, finding advertisements in newspapers is at least surprising, appearance deceiving the eye of the uninformed reader, leaving him only to receive the direct information, depicted by the advertisement, without being fully aware of its role. At first sight, printed advertisements seem to appear accidentally, of different domains, more or less in connection with the Church, politics, culture or the social, their advertising feature being obvious. And still, systematic research of the newspaper between 1891 and 1918 demonstrates that running advertisements within its pages is not at all accidental, addressable domains being chosen according to needs of the Church but also of the nation, their role transforming from one strictly advertising into one emancipative, as viable source of progress of Transylvanian Romanians.

We have grouped within this study, advertisements running during the previously mentioned time span, based on the criterion of their connection with the Church, this way obtaining two groups of advertisements: ecclesiastical and non-ecclesiastical. The first category comprises construction of churches, bells, iconostases and ecclesiastical painting, ecclesiastic objects and ritualistic books, funeral undertaking and the category of non-ecclesiastical advertisements includes machinery, devices and mechanisms, food, medical and cosmetic products, varia. Dealing with each advertisement independently we will notice that not the advertising feature is predominant, but the educational message sent by the Church through images and text. In the case of ecclesiastic advertisements, relevance of this message is even

greater, recipients being a well-defined target group, mainly represented by the clerics or renowned persons, rarely the nation having a direct connection with these items.

Keywords: advertisements, emancipation, progress, church, economy

Ziarul *Unirea,* ca organ de presă al Bisericii Unite, servea acesteia la împlinirea şi propagarea mult mai eficientă a dezideratelor de ordin bisericesc, politico-istorice, culturale şi sociale în rândul clerului şi a poporului dreptcredincios.

În acest context, inserarea reclamelor comerciale în ziar este cel puţin surprinzătoare, aparenţa înşelând ochii cititorului neavizat, lăsându-l să perceapă doar informaţia directă, ilustrată de reclamă, fără a conştientiza rolul acesteia. La prima vedere, reclamele difuzate par a fi aleatorii, din diverse domenii, mai mult sau mai puţin tangenţiale cu Biserica, politica, cultura sau socialul, caracterul publicitar al acestora fiind evident.

Şi totuşi, o cercetare sistematică a ziarului, în intervalul de timp cuprins între anii 1891 şi 1918, demonstrează că difuzarea reclamelor în paginile sale nu este nicidecum aleatorie, domeniile de adresabilitate fiind selectate în funcţie de nevoile Bisericii dar şi a poporului, rolul acestora transformându-se dintr-unul strict publicitar într-unul educativ. Am grupat în acest studiu, reclamele cuprinse în intervalul de timp menţionat anterior, având la bază criteriul tangenţei acestora cu Biserica, obţinând astfel două grupe de reclame: reclame bisericeşti şi reclame non-bisericeşti.

Din categoria reclamelor bisericeşti fac parte:

1. Construcţia edificiilor bisericeşti: biserici, case parohiale, şcoli

Licitaţii

Materiale de construcţii

Vânzări biserici

Oferte utilităţi

2. Clopote

3. Iconostase şi pictură bisericească

Licitaţii

Oferte iconostase

Oferte pictură

4. Obiectele bisericeşti: ornate bisericesti, prapori, cădelniţe, potire

5. Cărţi, albume, calendare

Cărţi de cult

Cărţi laice

Calendare

Albume

6. Pompe funebre

Din categoria reclamelor non-bisericeşti fac parte:

1. Reclamele agricole

Utilaje

Viticultură

Oferte viţă de vie

Cărţi de specialitate

Butoaie/stropitori

Pomicultură

Stupărit

Cereale

2. Reclamele alimentare

Unităţi de alimentaţie publică

Produse alimentare

Alimente

Ape minerale

Produse alcoolice

Băuturi spirtoase

Bere

Vin

Tutun

3. Reclamele medicale

Cabinete medicale

Dispozitive medicale

Produse farmaceutice

Băi balneare

Sanatorii

Cărţi de specialitate

4. Produse cosmetice

5. Reclame vestimentare

6. Reclame ale unor instituţii private

Societăţi de asigurări

Societăţi de credit

Societăţi de intermediere

Loterii

7. Reclame diverse

Mobilier

Tratând sumar, în mod independent, fiecare tip de reclamă, vom putea observa că nu componenta publicitară este predominantă, ci mesajul educativ transmis de Biserică prin intermediul imaginilor şi a textului.

În cazul reclamelor bisericeşti, relevanţa acestui mesaj este mai mare, destinatarii fiind un grup ţintă bine delimitat, reprezentat în special de clerici sau persoane consacrate, rareori poporul având o legătură directă cu aceste produse. Chiar dacă achiziţionarea acestora se făcea din banii comunităţii parohiale sau a unor persoane individuale, preotul era de regulă cel ce intermedia această acţiune, având discernământul necesar de a selecta oferta existentă pe piaţă, fie că vorbim de realizarea unei construcţii bisericeşti, fie că vorbim de dotarea unei biserici cu întreg necesarul desfăşurării serviciului divin.

Primul tip de reclame supus analizei se încadrează în grupa reclamelor bisericeşti şi se referă la construcţia[1] edificiilor bisericeşti, incluzând aici construcţia sau renovarea de biserici, case parohiale, şcoli confesionale, sedii capitulare, urmărind reclamele birourilor de proiectare şi a firmelor de construcţii, paralel cu cererile din acest domeniu. Rezultatul este surprinzător. Deşi cererea există, oferta este inexistentă, cel puţin la nivelul reclamelor difuzate, primele oferte apărând după perioada avută de noi în vedere.

Abia în anul 1929 întâlnim reclama biroului de proiectare şi construcţii deţinut de Alexandru Floriansies[2] şi mai târziu, în anul 1936, reclama biroului de proiectare şi construcţii „Arhitectura”[3] din Blaj. Lipsa reclamelor de acest gen nu înseamnă implicit şi lipsa unor firme de profil, putând subînţelege existenţa acestora, datorită numărului mare de cereri, firmele

[1] Vezi *Unirea:* nr.18/ 4.05.1895, p.144; nr.28/11.07.1891, p.224; nr.16/18.04.1896, p.128; nr.1/1.01.1910, p.8.
[2] Vezi *Unirea*, nr.7, 18.02.1929, p.4.
[3] Vezi *Unirea*, nr.14, 4.04.1936, p.4.

neconsiderând însă necesară reclama. O altă ipoteză are în vedere comandarea proiectelor de arhitectură, vizând construcţiile ample, în ţări cu tradiţie precum Italia sau Austria. Cu certitudine însă putem afirma că fiecare construcţie poseda un plan de construcţie şi un *preliminariu* – actualul deviz de lucrări, de multe ori existând chiar şi un caiet de sarcini sub denumirea de *condiţiuni de speze*.

Remarcăm rigoarea cererilor, impusă fie de legile imperiale în domeniul construcţiilor, fie de Biserică, în dorinţa acesteia de a educa comunitatea parohială, preot şi credincioşi în spiritul corectitudinii, seriozităţii şi preţuirii avutului bisericesc.

Întâlnim următoarele cerinţe:

- depunerea unei garanţii de 10% pentru construcţia bisericii din Săngeorgiu de Câmpie,
- depunerea unor oferte sigilate pentru construirea unei case de locuit pe domeniul Seminarului arhidiecezan la Sâncel,
- depunerea unor documente care să certifice expertiza şi experienţa în domeniu pentru construirea bisericii din Spini.

În mod cert, toate parohiile au beneficiat de asistenţa calificată a personalului arhidiecezan abilitat pentru astfel de lucrări, rezultatul în timp fiind standardizarea condiţiilor impuse proiectanţilor şi firmelor de construcţii ca semn al evoluţiei calitative, mici diferenţe apărând doar în funcţie de specificul locului.

Al doilea tip de reclame analizat sunt clopotele, un instrument acustic cu rol important atât în celebrarea cultului divin cât şi în viaţa comunităţii. Chemarea la rugăciunea de dimineaţă şi de seară se făcea prin intermediul clopotelor, amiaza era marcată prin trasul clopotelor, citirea Evangheliei, Intratul Mare şi finalul slujbei duminicale era anunţată tot prin clopote, decesul unui membru al comunităţii era însoţit de dangătul clopotelor, chiar şi stihiile vremii, furtuna cu fulgere şi tunete, inundaţiile sau seceta îndelungată erau *alungate* tot cu ajutorul clopotelor.

Aşadar, datorită acestui rol, alegerea clopotelor unei biserici se dovedea o chestiune esenţială, deloc uşoară, simplificată doar de oferta limitată a fabricanţilor, dornici fiecare să-şi valorifice marfa.

Cel mai important funizor de clopote se dovedeşte a fi Antoniu Novotny, proprietarul unei mari turnătorii din Timişoara, aptă să satisfacă cererea pe întreg cuprinsul Transilvaniei. La fel de important se dovedeşte şi pentru ziarul *Unirea*, Novotny fiind cel mai longeviv client ca durată de publicare a reclamei sale, dar şi cel mai consistent ca număr de apariţii anuale.

Prin compoziţia sa, grafică şi text, reclama lui Novotny[4] întruneşte toate calităţile necesare unei reclame moderne. În diferite forme sau mărimi, reclama sa prezintă o varietate de clopote, de juguri şi sisteme de clopotniţe complete, toate purtând stema fabricantului, asemănătoare blazonului regal.

Textul reclamei oferă potenţialului client informaţii importante privind:

- pregătirea clopotelor noi;
- turnarea din nou a clopotelor stricate;
- garanţie;
- combinarea mai multor clopote noi pentru obţinerea unui sunet prestabilit;
- tipuri de clopote, cu coroana din lemn sau din fier bătut sau turnat.

Legat de pregătirea clopotelor noi, trebuie să menţionăm că au existat două etape, în care cererea a depăşit posibilităţile ofertei.

Primul moment este cuprins între anii 1900-1910, când sunt consemnate un număr important de sfinţiri de biserici noi de piatră. Am putea spune, impropriu, că trendul înlocuirii vechilor bisericuţe de lemn cu altele noi, de piatră, era evolutiv. Adevărul este că multe dintre aceste biserici de lemn erau într-o stare ce reclamau înlocuirea.

Al doilea moment este marcat de izbucnirea primului război mondial şi consemnează, în special în anul 1916, rechiziţionarea clopotelor de bronz pentru industria de armament. Opoziţia directă şi explicită a comunităţilor parohiale nu a întârziat sau stopat procesul rechiziţionării clopotelor. Din acest motiv, comunităţile s-au văzut nevoite, în multe cazuri, să ascundă clopotele, fie în fântâni, fie îngropate în pământ. După încheierea războiului şi revenirea la o relativă stare de normalitate, fiecare parohie a încercat după propriile-i puteri

[4] Vezi *Unirea*: nr.1/3.01.1891, p.8; nr.19/13.05.1893, p.160; nr.3/20.01.1894, p.24; nr.48/16.05.1914, p.8.

financiare să achiziţioneze cel puţin un clopot pentru biserica comunităţii, de unde şi apariţia unor invenţii ce economiseau semnificativ materialul.

Novotny prezintă şi invenţia sa, clopotul găurit, premiat la expoziţia de la Budapesta din anul 1896 cu medalia milenară.

Ce aduceau nou clopotele găurite?

În primul rând o economie substanţială de material, exemplul fiind elocvent: un clopot găurit de 327 de kg era egal în ton cu clopotul de 408 kg făcut după sistemul vechi. Fără îndoială, prin publicarea unei astfel de reclame în ziarul său, Biserica propunea şi îndemna comunităţile parohiale spre deschidere la nou, la produse calitativ superioare, la progres. Existând o ofertă variată, potenţialul cumpărător era obligat să discearnă factorii ce influenţau decizia finală: sunetul, calitatea, preţul, elementul de noutate şi esteticul.

Putem vorbi de formarea unei culturi a maselor, în special la sate, în ceea ce priveşte clopotele, pornind de la achiziţionarea lor, slujba de sfinţire, ridicatul şi aşezatul acestora în turnul bisericii, primul dangăt la sfinţirea bisericii, continuând peste timp cu prezenţa lui vie în viaţa de zi cu zi a comunităţii.

Al treilea tip de reclame se referă la iconostas[5], componentă indispensabilă pentru bisericile de rit bizantin, fie ele catolice sau ortodoxe, având un rol triplu în cadrul cultului divin.

Funcţional, ca normă impusă de Biserică, iconostasul separă altarul de nava bisericii. Iconografic, el reprezintă întreaga economie a mântuirii neamului omenesc, fiind decorat cu icoanele Mântuitorului Isus Cristos, ale Sfintei Fecioare Maria, ale apostolilor şi profeţilor, ale diferitelor momente importante din viaţa Mântuitorului, toate fiind aranjate în registre, conform normelor impuse de Biserică.

Ca element de cult divin, iconostasul are o simbolistică specială, la care nu vom face referire în prezenta lucrare. Apariţia reclamelor privind construcţia iconostaselor este surprinzătoare, ştiut fiind faptul că acest meşteşug era deprins din generaţie în generaţie, în familii situate în special în zone forestiere, Munţii Apuseni, Munţii Gurghiului, unde

[5] Vezi *Unirea*: nr.125/30.11.1912, p.7 şi nr.26/14.03.1914, p.8; nr.8/21.02.1891, p.64; nr.5/4.02.1893, p.40.

prelucrarea lemnului era o tradiţie, comunităţile parohiale apelând la meşteşugarii din aceste zone, unii dintre ei devenind adevăraţi artişti în prelucrarea lemnului şi ai picturii aferente.

În acest context, oferta[6] fabricantului de iconostase Carolu Muller din Oradea –Mare este remarcabilă, cuprinzând, pe lângă realizarea iconostasului în sine şi un amănunt nou, montarea acestuia la faţa locului. Pentru preot şi credincioşi, această specificare este esenţială, venind în întâmpinarea acestora, dacă avem în vedere cum decurgeau lucrurile cu meseriaşii zonali. De regulă, credincioşii cultului se ocupau de transportul pe segmente a iconostasului şi a celorlalte piese componente, meseriaşul asamblând la faţa locului întregul iconostas, enoriaşii fiind obligaţi să presteze zile de lucru gratuite alături de meseriaş. Aceste amănunte agasante pentru comunitatea parohială dispar, Muller oferind servicii complete în acest sens. Biserica oferă, prin intermediul acestei reclame, pe zona ei de influenţă, o alternativă fiabilă, procedând la selectarea şi promovarea produsului şi a serviciilor anexe acestuia, îndemnând indirect la emancipare, prin condiţii calitativ superioare impuse producătorului.

Al patrulea tip de reclame[7] analizat cuprinde obiectele bisericeşti, aici încadrându-se ornatele bisericeşti sau îmbrăcămintea liturgică a preotului, prapori, cădelniţe, potire, chivoturi, tămâia, lumânările etc., toate constituite în ansamblul instrumentelor de cult necesare bunei desfăşurări a acestuia. Oferta producătorilor din acest domeniu este mai mare decât în cazul celorlalte produse tratate de noi până acum, motivul principal fiind concurenţa, obiectele bisericeşti putând fi considerate consumabile liturgice, frecventa lor utilizare în scopul celebrărilor liturgice impunând achiziţia constantă a acestora.

Elementul nou al reclamei[8] îl constitue primirea oricăror obiecte pentru aurit, argintat, ori turnare în bronz, existând astfel posibilitatea reînnoirii unor produse vechi dar utilizabile, în comunităţile parohiale mai sărace.

Studiul atent al reclamelor în sine relevă intenţia Bisericii de a acoperi întreaga gamă de produse necesare actului liturgic, cu precădere cel al Sfintei Liturghii, oferind propriului cler, dar şi credincioşilor, posibilitatea unei selecţii riguroase, inducând în subconştientul

[6] Vezi *Unirea*: nr.8/21.02.1891, p.64; nr.5/4.02.1893, p.40.
[7] Vezi *Unirea*: nr.52/28.12.1901, p.424; nr.1/5.01.1900, p.12; nr.4/23.01.1892, p.32; nr.1/3.01.1891, p.8; nr.86/19.11.1911, p.8.
[8] Vezi *Unirea*: nr.70/22.11.1916, p.4; nr.3/18.01.1902, p.30.

comunităţii educaţia achiziţiei, exprimată prin stabilirea echilibrului dintre produse, preţ şi puterea financiară a parohiei.

Al cincelea tip de reclame[9] se referă la cărţile de cult necesare în mod special preoţilor, dar accesibile şi unei părţi a credincioşilor. Chiar dacă termenul de reclamă asociat cărţilor de cult este impropriu, publicarea acestora în ziarul *Unirea* aduce un beneficiu cultural imens, informaţia ajungând rapid din rafturile librăriei în casele celor interesaţi. Dacă la apariţia unor cărţi de cult gen Evanghelie, Triod, Octoih, Penticostar preotul avea sarcina de a le face *publicitate* prin prezentarea acestora în faţa comunităţilor, prin publicarea reclamelor, cititorul primea informaţia direct de la sursă, mesajul fiind unitar, fără deformări involuntare datorate prezentatorului.

Reclama Tipografiei Seminarului Greco-Catolic din Blaj prezintă lucrări[10] necesare uzului liturgic, prezentarea acestora într-un ansamblu relevând un aspect important, acela al existenţei cărţilor de cult tipărite cu litere chirilice şi dorinţa Bisericii de înlocuire a acestora cu cărţi tipărite cu litere latine. Astfel, Triodu, Orologiulu celu Mare, Euchologiu, Liturgieriu, Apostolierul, Penticostariu Micu, Octoichu Micu şi Psaltirea erau tipărite ca noi ediţii în limba latină, fiind legate în piele cu margini aurii, în timp ce alte cărţi tipărite cu litere chirilice ca Acatistu, Catavasieriu, Octoichu Mare şi Strasnicu erau vândute din stoc până la epuizare, reeditarea făcându-se doar în baza unor comenzi ferme şi doar în lipsa ediţiei cu caractere latine.

Deşi erau folosite ambele categorii de cărţi, sesizăm în evoluţia prezentării reclamelor pe parcursul anilor, tendinţa evidentă de schimbare şi întoarcere la caracterul latin al poporului român, ca factor de educaţie şi împlinire spirituală a naţiunii.

Categoria reclamelor non-bisericeşti cuprinde prezentarea unor produse variate, invitând cititorul la meditaţia utilităţii acestora în viaţa lor de zi cu zi. Reclamele prezintă, de exemplu, maşina de treierat cu abur, o invenţie modernă ce va găsi priză în mediul rural, unde comunităţile sau persoanele avute vor achiziţiona asemenea utilaje[11]. Prezentarea unor motoare electrice, a maşinii de cusut, a maşinii de treierat, a unor aparate şi mecanisme utile

[9] Vezi *Unirea* nr.4/24.01.1891, p.32
[10] Vezi *Unirea* nr.24/17.06.1899, p.200; nr.86/19.11.1911, p.8.
[11] Vezi *Unirea*: nr.10/7.03.1891, p.80; nr.40/1.10.1910, p.335; nr.50/10.12.1910, p.413.

în diverse sectoare de activitate, vor suscita interesul cititorilor, formându-i ca potenţiali cumpărători ai produsului.

Performanţele produselor prezentate de producători, de la fiabilitate, rentabilitate şi mai ales productivitate vor deschide piaţa industrială şi agricolă, obligând manufacturierii şi agricultorii la o repoziţionare a strategiei de lucru. Un singur exemplu este elocvent pentru cele afirmate anterior: o maşină de cusut care funcţiona continuu zece ore pe zi înlocuia munca a zece persoane pentru acelaşi interval de timp.

Într-o societate cuprinsă de spiritul emancipării şi al dezvoltării, industria medicamentelor[12] şi a produselor cosmetice şi-a făcut repede şi relativ uşor simţită prezenţa, publicitatea acestor produse noi fiind o adevărată afacere.

Medicamente noi, prezentate subiectiv ca fiind miraculoase, cu efecte benefice imediate sunt prezente alături de descoperiri ale medicinii moderne, cazul vaccinului împotriva tuberculozei sau împotriva turbării. Trebuie amintită şi contribuţia medicilor în promovarea acestor produse, succesul lor depinzând în mare măsură de acceptarea acestora în prescrierea unor tratamente.

Dacă medicamentele aveau nevoie de medici pentru a fi promovate, cosmeticele[13] aveau nevoie doar de clienţi cu potenţă financiară, produsele adresându-se unui segment bine delimitat al populaţiei.

Diverse creme igienice, farduri, parfumuri de firmă, pudre, alifii[14] etc. făceau deliciul cititoarelor.

Prin publicitatea inserată în paginile ziarului *Unirea,* redacţia nu a urmărit doar obţinerea unor fonduri suplimentare necesare editării ziarului, ci s-a străduit să imprime acestora şi un caracter educativ, în sensul formării şi cultivării unor deprinderi economice, care să-şi găsească ecou în rândul poporului. Promovarea elementului noutate era esenţial pentru deschiderea unor perspective de dezvoltare în toate sectoarele de activitate, mediul privat reacţionând pozitiv, sesizând imediat avantajele noilor produse. Era timpul ca poporul

[12] Vezi *Unirea*: nr.13/26.03.1910, p.111; nr.32/6.08.1910, p.269; nr.11/12.03.1910, p.93; nr.95/14.10.1911, p.7.
[13] Vezi *Unirea*: nr.124/9.12.1913, p.8; nr.125/11.12.1913, p.8; nr.68/29.06.1912, p.8; nr.79/27.07.1912, p.8.
[14] Vezi *Unirea*: nr.57/11.06.1914, p.8; nr.46/17.11.1900, p.392.

român să treacă într-o nouă etapă a existenţei sale, superioară, beneficiind de oportunităţile ce i se deschideau.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

CARING FOR ORPHANS DURING THE GREAT WAR (1916-1918) – AGAPIA AND VARATEC MONASTERIES

Claudiu Cotan, Prof., PhD, „Ovidius" University of Constanța

Abstract: Hundreds of thousands of Romanian militaries died on the front and in the military hospitals during the World War I outbroken in Romania too. Many other militaries and civil people from Moldova died because of many diseases. Thousands of children were orphans as a result needing the help of the state. Besides the efforts of the Romanian authorities who took good care of the orphans, we can also remember the activity of the parish priests who contributed to their protection. The military priests who knew the dramatic realities of the villages of Moldova have also come to aid the orphans whom they tried to guide to the orphanages organised in the great cities and monasteries. Two orphanages were set up by help of the National Orthodox Society of the Romanian Women – Orphans' Protection Department at Agapia and Varatec, the nuns of the two convents having contributed to their operating. A school and a dispensary for children operated within these convents. The direct administration of the two orphanages was entrusted to Professor Dumitru Boroianu from the Faculty of Theology of Bucharest, supported especially by princess Olga Sturdza, president of the National Orthodox Society of the Romanian Women. The efforts made for maintaining the orphans and for opening a school prove the devotion of the nuns from the two convents, as well as the special care of the Orthodox clergy for protecting those who suffered because of the war.

Keywords: orphans, nuns, convents, administration, school, war

Grija faţă de numeroşii orfani a fost una dintre principalele activităţi ce a implicat în mod deosebit clerul ortodox. Preoţii din parohii au făcut parte din diferitele comitete care aveau ca preocupare protecţia copiilor rămaşi fără părinţi în timpul războiului. Memoriul

înaintat mitropolitului Pimen de Al. Simionescu, protopopul judeţului Botoşani, cu privire la activitatea preoţilor din protopopiatul său în timpul războiului, aduce cele mai seriose informaţii legate de activitatea preoţilor din parohii în ocrotirea orfanilor: *„La sate de asemenea s-au înfiinţat comitete ca filiale ale Comitetului judeţean ce-au purtat grijă de ocrotirea acestor orfani. În aceste comitete funcţionează şi preoţii, fiind cei mai mulţi din ei conducători efectivi. Aceste comitete au luat măsuri ca orfanii să fie încredinţaţi rudelor celor mai apropiate pentru îngrijire. De asemenea, au luat măsuri pentru paza averii lor. Tot aceste comitete au primit de la Comitetul Judeţean alimentele necesare şi le-au distribuit orfanilor… În urma apelului făcut de Î. P. S. Voastră prin ord. nr. 188 din a.c. către preoţii acestui judeţ de a se înscrie ca membri în Societatea „Ocrotirea orfanilor din răsboiu" din Iaşi şi de a colecta pentru această Societate, s-au înscris ca membri toţi preoţii oraşului Botoşani în număr de 12, iar de la sate sunt înştiinţat că s-au înscris până acum 17 preoţi. De asemenea s-au făcut şi colecte, trimiţându-se până în prezent numitei Societăţi prin această protoierie suma de lei 1634,35. În această sumă se cuprind cotizaţiile şi colectele care sunt în curs"*[1].

Pe lângă activitatea de protejare a orfanilor efectuată de preoţii din parohii, se remarcă şi eforturile depuse în aceeaşi direcţie de preoţii militari. Pentru ajutorarea orfanilor a fost expediată de Serviciul Religios al Armatei Române circulara nr. 1061 din 17 septembrie 1917,]n care se comunica preoţilor militari că: *„Problema copiilor orfani trebuie să ne preocupe pe toţi. La rezolvarea acestei probleme urmează să contribuiască, în primul rând, preotul, ca îndrumător şi propovăduitor al dragostei şi milei creştine şi ca unul ce este obligat, special prin legea noastră, să poarte grijă de văduve şi orfani. De la această sfântă datorie neputându-se sustrage nici preoţii de armată, cu insistenţă vă rog a vă interesa de aproape de copiii orfani, din localităţile unde cantonaţi, din satele supuse evacuării sau din cele recuperate de la inamic şi a lua măsuri cu comitetele locale constituite în acest scop, pentru asigurarea existenţei lor.*

Când într-o localitate n-aţi putea face nimic în sensul arătat, ne veţi înştinţa imediat, trimiţând un tablou cu numele şi prenumele copiilor orfani, rămaşi neplasaţi. Prin copii

[1]Arhiva Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, fond Memoriile preoţilor Mitropoliei Moldovei din 1916-1918, Dosar nr. 107/1920; Vezi Claudiu Cotan, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial*, Edit. Universitară, Bucureşti, 2015.

orfani veţi înţelege pe acei care în localitate n-au nici rude şi nici un alt sprijin"[2]. Unii ditre copiii recomandaţi de preoţii militari Serviciului Religios al Armatei au primit mai departe ajutor din partea *Societăţii Ortodoxe Naţionale a Femeilor Române*.

De la izbucnirea războiului, mitropolitul Pimen a pus la dispoziţia Comitetului Sanitar Central toate mănăstirile din Moldova. Din rândul acestor mănăstiri un rol aparte l-au avut mănăstirile de la Agapia şi Văratec, deoarece în incinta lor au fost organizate două orfelinate în timpul Primului Război Mondial. La Mănăstirea Văratec, chiliile fostei stareţe Veronica Hermeziu, decedată în anul 1904, au fost cedate mănăstirii de către Eufrosina Sacară, moştenitoarea lor, pentru a fi folosite ca infirmerie. Câtiva ani mai târziu, în 1910, monahia Eufrosina Rusu a lăsat în mănăstire, pentru bolniţa acesteia o casă cu patru camere şi cu tot inventarul[3].

Încă din anul 1859, Mănăstirea Văratec solicitase Ministerului Cultelor un medic permanent. Astfel, în perioada anilor 1900-1915, mănăstirea a fost deservită de medicul Nicolae Penescu de la Târgu Neamţ. Ca urmare a războiului din 1913, încheiat cu Pacea de la Bucureşti, Mitropolia Moldovei şi Sucevei a cerut maicilor de la Văratec să se înscrie în Crucea Roşie pentru pregătirea ca infirmiere pentru spitalele militare. Listele cu surorile de caritate ce proveneau din această mănăstire cuprindeau 40 de călugăriţe, la care s-au adougat alte 26[4]. Cursurile de pregătirea sanitară s-au făcut în Mănăstirea Văratec în luna martie 1913, la acestea participând în două serii 33 de maici şi surori. Pentru pregătire sanitară, cursurile de medicină au fost ţinute de medicul Maria Dumitru, iar cele din iulie 1913, de către medicul Eugenia Vasiliu. La 14 august 1913, s-au cereau de către Ministerul de Război câteva maici pentru lazaretul de la Turnu Măgurele, dar ajutorul lor nu a mai fost necesar[5]. De asemenea, câteva călugăriţe au fost solicitate să activeze la Institutul de fete al Societăţii femeilor române din Iaşi, iar o maică era cerută de „Leagănul Sfânta Ecaterina" din Bucureşti[6]. Călugăriţele au urmat cursurile Institutului de Caritate din Bucureşti, fiind socotite infirmiere. La 19 august 1916, după declanşarea războiului, călugăriţele infirmiere au primit ordin pentru a se deplasa la Bucureşti, unde urmau să activeze în rândurile Crucii Roşii. Împreună cu

[2] Gheorghe Nicolescu, Gheorghe Dobrescu, Andrei Nicolescu, *Preoţi în lupta pentru Marea Unire 1916-1918*, Edit. Europa Nova, Bucureşti, 2000, p. 140; AMR., fond M. St. M., Secţia 6, Dosar nr. 59, f. 13.
[3] Ioan Ivan, „Forme organizatorice de asistenţă medicală", în *Mânăstirea Văratec,* Iaşi, 1986, p. 138.
[4] Ibidem, p. 145.
[5] Ibidem, p. 146.
[6] Ibidem, p. 150.

maicile de la Agapia au format şapte echipe de câte cinci persoane. Nouă călugăriţe au activat şi în spitalele particulare[7].

Mănăstirea Văratec a servit şi ca spital militar. În clădirile acesteia au fost primiţi sute de răniţi, fiind spitalul cu cel mai mare număr de covalescenţi care au primit ajutor într-o mănăstire. În sprijinirea acestui spital au fost implicate direct călugăriţele şi stareţa mănăstirii, Zenaida Racliş. În timpul războiului a funcţioanat în mănăstire Spitalul Militar Neamţ nr. 32a şi 33c pentru răniţi şi covalescenţi condus de medicul maior în rezervă Nicolae Penescu, ajutat de administratorul C. Lepădatu. Stareţa mănăstirii a rânduit ca maicile bătrâne rămase, să îngrijească de soldaţii bolnavi. Călugăriţa Adriana Lepădatu a fost încadrată ca personal medical, iar două maici au au fost repartizate la Crucea Roşie. La 7 sept. 1916, Spitalul Militar de la Mănăstirea Neamţ a solicitat şi el ca maicile de la Văratec desemnate pentru acest spital să vină în ajutorul soldaţilor, urmând să locuiască în casa Filotei Romanescu. În cele din urmă, maicile au rămas la Văratec, unde în octombrie se găseau 574 de răniţi[8]. Spitalul a funcţionat până în anul 1918, în acest timp, călugăriţele ocupânduse cu pansarea răniţilor, schimbarea lenjeriei, pregătirea hranei şi curăţenia în spital.

La Mănăstirea Agapia, călugăriţele au lucrat perne, cearşafuri, prosoape, ciorapi, mănuşi şi plapome pentru ostaşi. Prin strădania şi munca lor sute de răniţi au fot vindecaţi. La spitalele din Iaşi au fost repartizate 23 de călugăriţe, iar la spitalul de la Mănăstirea Neamţ alte 7 călugăriţe. Călugăriţele de la Văratec au activat şi ele la spitalele din: Bârlad (7), Vaslui (4), Tecuci (4), Bacău (4) şi Târgu-Ocna (4)[9]. La încheierea războiului, dintre cele 60 de maici de la Mănăstirea Văratec care s-au ostenit în spitalele de răniţi şi contagioşi, cinci erau decedate, iar nouă rămăseseră în teritoriile ocupate. Călugăriţele de la Agapia şi Văratec şi-au îndeplinit misiunea, îngrijind de mii de răniţi şi bolnavi, primind pentru devotamentul lor aprecieri deosebite din partea Crucii Roşii şi a Armatei române. Monahia Antonia Ghenovici de la Văratec a fost decorată pentru dăruirea arătată îngrijirii răniţilor şi bolnavilor.

La strădania mănăstirilor de la Agapia şi Văratec s-au alăturat şi mănăstirile: Neamţ, unde a fost organizat un spital cu 400 de paturi, Secu cu 250 de paturi şi Cetăţuia cu 30 de paturi. Mai mult chiar, Mitropolia Moldovei a precizat că la nevoie va face eforturi pentru a

[7] Ibidem, p. 148.
[8] Ibidem, p. 143.
[9] Ibidem, p. 147.

pune la dispoziţia armatei şi alte mănăstiri în care să se organizeze spitale militare[10]. În mănăstiri s-au pregătit pentru răniţi pansamente, lenjerie şi alte materiale necesare în spitale. Dar cel mai mare ajutor oferit de călugăriţele-infirmiere Armatei române a fost devotamentul în folosul tămăduirii soldaţilor răniţi sau bolnavi.

Pe lângă iniţiativa trimiterii călugăriţelor în spitalele militare, Mitropolia Moldovei şi Sucevei s-a implicat şi în ocrotirea orfanilor de război. La Agapia şi Văratec s-au amenajat orfelinate, solicitarea venind din partea principesei Olga Sturdza, preşedinta Societăţii Naţionale Ortodoxe a Femeilor Române, care a discutat, la 5 aug. 1917, cu stareţele celor două mănăstiri. De organizarea şi administarea acestor orfelinate s-a îngrijit profesorul Dumitru Boroianu de la Facultatea de Teologie din Bucureşti, care era membru al Comitetului pentru îngrijirea orfanilor, comitet ce hotărâse înfinţarea celor două orfelinate cu câte 400 de locuri fiecare[11]. Un efort considerabil pentru organizarea acestor orfelinate l-a depus Olga Sturdza, care s-a îngrijit de aprovizionarea cu materialele necesare, cu alimente şi medicamente şi chiar cu repartizarea militarilor pentru paza lor. Funcţionarea orfelinatelor în condiţii foarte bune s-a datorat muncii administratorului Dumitru Boroianu, care s-a ocupat de toate cele necesare orfelinatelor, de repartizarea orfanilor în cele două mănăstiri, de igiena, hrana şi tratarea copiilor.

La 26 aug. 1917, Societatea Ortodoxă Naţională a Femeilor Române – Secţia Ocrotirea Orfanilor – Comitetul Central a început o serie de demersuri pentru funcţionarea celor două orfelinate. Mitropolitul Pimen îi comunica administratorului Boroianu, la 21 aug. 1917, că: *„În urma hotărârii luate de Comitetul pentru îngrijirea orfanilor, din care facem şi noi parte, s-a decis înfiinţarea unor orfelinate cu câte 400 de locuri la Mănăstirea Agapia şi Văratec. Ca administrator al acestor orfelinate sunteţi numit Dvs. Având locuinţa în Mănăstirea Agapia, iar ca ajutor de administrator pentru orfelinatul de la Mănăstirea Văratec e numit preotul Bălănescu, fost administrator al spitalului din aceea mănăstire. Despre acestea veţi primi înştiinţare şi din partea Comitetului”*[12]. Societatea Ortodoxă Naţională a Femeilor Române – Secţia Ocrotirea Orfanilor – Comitetul Central l-a anunţat pe administrator, la 22 aug. 1917, că a intervenit pe lângă mitropolitul Pimen ca preotul Bălănescu, fost administrator al Spitalului de Invalizi de la Mănăstirea Văratec, să rămână ca

[10] Gabriel Pârvu, *Pregătiri sufleteşti pentru zile mari*, Bucureşti, 1916, p. 114.
[11] Rodica-Eugenia Anghel, „Olga Sturdza - contribuţii privind viaţa şi activitatea”, în *Arhivele Moldovei*, 1994-1995, nr. 1-2, pp.72-76.
[12] Arhiva Naţională Istorică Centrală (ANIC), fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 16.

ajutor în administrarea orfelinatului de la Văratec[13]. Dumitru Boroianu a condus cele două orfelinate până la încheiera războiului. La 5 martie 1918, Olga Sturdza, preşedinta Societăţii Ortodoxe Naţionale a Femeilor Române, care aprecia în mod deosebit activitatea administrativă efectuată de Boroianu, îi cerea *„... să ne comunicaţi care sunt intenţiunile dumneavoastră în ce priveşte conducerea orfelinatelor, după încheiera păcii. Noi am fi prea mulţumiţi ca Dvs. să puteţi rămâne încă multă vreme la Mănăstire, pentru a administra cu acelaşi devotament şi cu aceeaşi pricepere şi râvnă orfelinatele"*. La această propunere, pe document, Boroianu a scris cu mâna sa că se va întoarce la munca de profesor al Facultăţii de Teologie din Bucureşti[14].

Chiar de la înfiinţarea orfelinatelor, Prefectura Judeţului Neamţ îl anunţa, la 18 sept. 1917, pe administratorul Boroianu că în perioada 30 august-3 septemnbrie 1917, vor fi trimişi spre cele două mănăstiri, „orfelinatele din Filioara", 671 de orfani[15]. La 4 sept. 1916, Societatea Ortodoxă a Femeilor – Ocrotirea Orfanilor, trimitea la Agapia 15 orfani însoţiţi de arhimadritul Stupcanu, responsabilul călugărilor infirmieri, dar şi o ladă de medicamente pentru copii[16]. Societatea Ortodoxă Naţională a Femeilor Române – Secţia Ocrotirea Orfanilor – Comitetul Central îl anunţa pe Boroianu că în urma controlului a 59 de orfani în Gara din Iaşi, trimişi de Prefectura Covurlui, doar 29 erau orfani au primit avizul pentru a ajunge la Agapia[17].

Preotul militar Alexandru Popescu de Spitalul de Contagioşi nr. 2 a înaintat o solicitare Serviciului Religios al Armatei, la 22 oct. 1917, pentru ca Vasile, Domnica şi Pricopie, orfanii soldatului decedat Ioan Banciu, din comuna Moviliţa, refugiaţi în comnua Angheleşti, judeţul Putna, să fie primiţi la Mănăstirea Agapia. La acestă solicitare, adjunctul Serviciului Religios, V. Pocitan, i-a solicitat preotului să-i trimită pe copii la Mănăstirea Agapia[18]. Primăria din Şarul Doamnei, judeţul Suceava, a trimis la Mănăstirea Agapia, în data de 6 noiembrie 1916, pe orfanii Ion şi Maria Tănasă, care nu mai aveau nicio rudă apropiată în comună[19].

[13] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 18.
[14] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 182.
[15] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 35.
[16] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 27.
[17] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 72.
[18] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 118.
[19] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 137.

La 19 noiembrie, Gara Sascut îl anunţa pe D. Boroianu de trimiterea cu trenul a 200 de orfani însoţiţi de jandarmi şi administratorul Plăşii sub coordonarea prefectului judeţului Putna[20]. Societăţii Ortodoxe Naţională a Femeilor Române – Secţia Ocrotirea Orfanilor, prin preşedinta Olga Sturdza, regreta că aceşti orfani nu fuseseră mai întâi deparazitaţi, cum se proceda în mod obişnuit în Gara din Iaşi[21].

La 24 oct. 1917, maica Natalia Bolberiţă, administrator ajutător al orfelinatului de la Văratec, a primit pe orfenele Maria Ilie Ion şi surorile Anica şi Zamfira. Maria şi Anica au fost luate în grije de maica Elpida Borş, iar Zamfira de maica Calipso Epure[22]. Orfana Jenica Vasile Ştefan, aflată la Mănăstirea Văratec, la maica Partenia Vasiliu, îi cerea într-o scrisoare mătuşii sale din Galaţi, să-i trimită cărţi pentru clasa a IV-a, iar pentru Maria, probabil sora sa, cărţi pentru clasa I-a. Aceasta o ruga pe mătuşa sa să-i trimită şi ceva mâncare sau bani pentru că la mănăstire „mânca numai fasole”[23]. Societatea Ortodoxă Naţională a Femeilor Române solicita la 6 dec. 1917, ca orfanele surori Ionica de şase ani şi Gergeta Bălăuţă de patru ani să fie primate la Mănăstirea Văratec[24]. Primăria din Găineşti, judeţul Suceava, a trimis la 18 feb. 1918, la Mănăstirea Agapia, trei surori, fiicele mobilizatului Trifan Vasile, deoarece mama lor murise. Anica Gh. C. Popovici cerea ajutor orfelinatelor din comuna Filioara, pentru cei şase copii pe care îi avea, dar cărora nu reuşea să le asigure subzistenţa[25].

O delegaţie a Societăţii Ortodoxe Naţională a Femeilor Române – Secţia Ocrotirea Orfanilor a întreprins mai multe inspecţii la cele două orfelinate de la Agapia şi Văratec. La 30 sept. 1917, această delegaţie a inspectat Mănăstirea Agapia, unde s-a constatat cu bucurie că maica Elpida Petrişor luase sub ocrotirea sa 12 copii orfani. O nouă inspecţie a fost făcută la Văratec în 19 noiembrie, iar a doua zi delegaţia a ajuns la Agapia, în dorinţa de a mări capacitatea celor două orfelinate pentru a putea primi la nevoie 1200 de orfani. Delegaţia a fost mulţumită de organizarea orfelinatelor, de munca depusă de Dumitru Boroianu, de strădaniile cele două stareţe şi de maicile mănăstirilor care manifestau devotament pentru misiunea primită[26].

[20] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 148.
[21] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 72.
[22] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 110.
[23] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 220.
[24] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 202.
[25] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f.148.
[26] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 150; f. 154.

Pentru îngrijirea unui număr atât de mare de orfani, administratorul Boroianu s-a preocupat permanent de procurarea alimentelor necesare, de haine, lemne şi combustibil. Chiar de la deschiderea celor două orfelinate, la 17 sept. 1917, arhiereul Antim Botoşeneanul comunica că mitropolitul Pimen Gergescu a aprobat ca Mănăstirea Agapia să vândă orfelinatului 100 de kg. de miere cu 10lei/kg, iar alte 100 de kg. să fie trimise orfanilor din Iaşi[27]. În sprijinul orfelinatului de la Agapia au venit şi locuitorii din satul Vânători care au dăruit 400 de kg. de fasole, 80 de kg. de sămânţă de cânepă şi 40 de kg. de cartofi[28]. La 12 noiembrie, Depozitul de Subzistenţă din Târgu Frumos (postul Paşcani), anunţa administraţia orfelinatelor de la Agapia şi Văratec că avea pentru copii 300 de perechi de opinci de diferite mărimi, 500 de kg. de lână din care maicile mănăstirilor să facă haine orfanilor, 100 l de gaz pentru iluminatul orfelinatelor, doi cai pentru transport, iar pentru paza orfelinatelor urmau să fie detaşaţi zece miliţieni[29]. Chiar administratorul Dumitru Boroianu a cumpărat, la 17 noiembrie 1916, cu 3360 de lei, 129 de oi din comuna Pipirig pentru hrana necesară celor două orfelinate[30]. Gara din Târgu Frumos anunţa la 16 dec.1917, expedierea către orfelinatul de la Mănăstirea Agapia, a unor cantităţi importante de grâu, cartofi şi zarzavat[31]. Una dintre marile greutăţi întâmpinate de administraţia orfelinatelor a fost legată de descărcarea vagoanelor şi transportul din gări a alimentelor primate. Într-o scrisoare din 25 sept. 1917, adresată administratorului orfelinatului de la Agapia, Societatea Ortodoxă Naţională a Femeilor Române – Secţia Ocrotirea Orfanilor – Comitetul Central îngăduia ca orfanii mici şi slabi să primească lapte de patru ori pe săptămână, carne urmând să primească o data pe săptămână toţi copiii. Orfelinatele urmau să primească şi săpun[32]. Din cauza unor lipsuri, se pare că unii dintre orfani au fugit din orfelinatul Mănăstirii Agapia[33].

Pentru ajutorarea orfelinatelor de la Agapia şi Văratec au contribuit cu diferite sume de bani şi oameni simpli. Plutonierul Şchiopu Mihail din Regimentul 50/64 Infanterie a donat, la 7 noiembrie 1917, suma de 40 de lei pentru orfanii de la Mănăstirea Agapia[34]. La 26

[27] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 46.
[28] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 108.
[29] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 138.
[30] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 152.
[31] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 187.
[32] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 72.
[33] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 2.
[34] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 188.

noiembrie, C. Stan, institutor în Târgu Neamţ, a oferit 200 de lei pentru orfanii de la Văratec[35]. Chiar un soldat rus a dăruit orfanilor şase ruble[36].

Numărul mare de orfane a impus şi deschiderea unei şcoli la Mănăstirea Agapia. La 16 ian. 1918, ministrul I. G. Duca a aprobat înfiinţarea unei Şcoli Normale de Fete în care să înveţe orfanele venite din teritoriile ocupate şi cele de la Şcoala Normală din Iaşi, care nu şi-a putut deschide cursurile din lipsă de local[37]. Monahia Eupraxia Macri, institutoare pentru adulte, detaşată la Spitalul de Invalizi de la Văratec, a revenit la Agapia, iar la Văratec pentru educarea orfanelor a rămas Natalia Bolberiţă, care era de asemenea institutoare[38]. În cele din urmă s-a hotărât înfiinţarea unei clase pentru fetele orfane de la cele două mănăstiri. Organizarea unei şcoli nu era posibilă pentru că nu s-ar mai fi putut acorda îngrijirea necesară orfanilor cu vârste mai mici. La şcoala înfiinţată urmau să se predea şi cursuri de lucru manual. La şcoala de la Mănăstirea Agapia, conform ştatelor de plată, au primit salarii profesorii Popescu Ioan, I. Costăchescu, Dragomirescu Constantin, Predescu Ilie, Maria Capriş şi Elena Vasilescu[39]. Mitropolitul Pimen Georgescu al Moldovei şi Sucevei l-a anunţat la 22 oct. 1917, pe administratorul D. Boroianu, că în urma discuţiilor purtate cu Societatea Ortodoxă a Femeilor Române, domnişoara Aspasia Atanasiu, absolventă a şcolii profesionale şi refugiată din Constanţa, putea fi primită la orfelinatul de la Văratec „făcând în schimb servicii orfelinatului potrivit situaţiei sale intelectuale”[40].

Societatea Ortodoxă Naţională a Femeilor Române a hotărât la 22 ian.1918, în urma discuţiilor cu ministrul agriculturii, să trimită un număr de orfani la Şcoala de Agricultură de la ferma Laza, judeţul Vaslui. Aceşti orfani urmau să fie copii de ţărani, sănătoşi, mai mari de vârstă „şi dacă au putinţa, să ştie a ceti şi scrie”[41]. Pentru aceasta s-a semnat un proces-verbal între Dumitru Boroianu şi P. Roziade, delegatul Ministerului Domeniilor Statului, în care se preciza că la Şcoala de ucenici de la ferma Laza urmau să meargă 25 de orfani. La 17 feb. 1918, administratorul domeniului Flămânzi, judeţul Botoşani, anunţa că se dorea înfiinţarea unei colonii agricole la Curtea din Flămânzi, unde proprietară era principesa Olga Sturtza. În această colonie urmau să muncească între 25-40 de băieţi şi 5-10 fete. Orfanii urmau să

[35] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 180.
[36] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 72.
[37] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 53.
[38] Daniel Isai, „Implicarea monahismului din Moldova în alinarea suferinţelor din perioada Primului Război Mondial (1916-1918)”, în *Teologie şi Viaţă*, anul XIII (LXXIX), nr. 7-12, 2003, p. 243; ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 18.
[39] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 240; f. 245.
[40] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488, f. 181.
[41] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 75.

primească instrucţiune, îmbrăcăminte, încălţăminte şi întreţinere[42]. Administraţia Depozitului Central de Subzistenţă din Bârlad cerea de la orfelinatul de la Văratec un număr de 100-200 de copii orfani cu vârste cuprinse între 14-17 ani pentru a fi angajaţi în lucrări de grădinărit. Administraţia acestui deposit preciza că deţinea case pentru cazare în condiţii acceptabile şi hrana necesară. Orfanii urmau să primească un leu pe zi ca plată pentru munca depusă, suma finală urmând să intre în contul orfelinatului de la Văratec. La această solicitare, administratorul Boroianu preciza că orfelinatul nu avea copii cu vârstele respective, dar aproba ca solicitarea să fie înaintată Societăţii Ortodoxe Naţională a Femeilor Române – Secţia Ocrotirea Orfanilor[43]. Se pare că, în final, nu au fost trimişi orfanii solicitaţi.

Între documentele orfelinatelor de la Agapia şi Văratec se găseşte şi scrisoarea maiorului N. Theodor, din 17 aprilie 1918, în care cerea de la Mănăstirea Agapia să o înfieze pe fetiţa Tasia Barbu de cinci ani, orfană de tată şi mama şi fără rude apropiate. Acest ofiţer era căsătorit şi avea doi băieţi, dar singura sa fiică murise. Pentru mângâierea sufletului său o cerea pe această fetiţă, pe care urma să o crească şi să o educe, deşi era invalid de război[44]. Înfierea unui orfan de la Mănăstirea Agapia era solicitată şi de preotul Neculai Varganici, pentru care primarul Costache Vătăşiţă din comuna Fântâna Mare, judeţul Suceava, elibera un certificate de adeverire morală[45]. La rândul său, M. T. Damian îşi cerea, la 2 iunie 1918, copiii de la Orfelinatul „Principele Mircea”, comuna Erbiceni, după ce fusese demobilizat, cu toate că soţia sa murise. Inginerul Victor P. Harşanu, refugiat din Râmnicu Vâlcea în comuna Gârcina din judeţul Neamţ, solicita, la 26 mai 1918, administratorului orfelinatelor Agapia şi Văratec aprobarea pentru înfierea unei orfane cu vârsta de 12-14 ani pe care dorea să o crească şi să-i dăruiască o zestre la căsătorie[46].

Emoţionantă este o scrisoare adresată preşedintei Societăţii Ortodoxe Naţionale a Femeilor Române de soldatul demobilizar Pleşa Costache: *„Vă rog a binevoi a-mi asculta alăturata plângere. Fiind mobilizat de la începutul decretării războiului din 1916, şi fiind rănit de două ori în luptele de la Turtucaia şi în luptele care s-au dat la Mărăşeşti în anul 1917, şi prin voinţa lui Dumnezeu am scăpat cu viaţă pentru a fi în mijlocul camarazilor de arme şi fii ai Ţării.*

[42] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 133.
[43] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 315.
[44] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 253.
[45] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 283.
[46] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 221.

Odată cu decretarea demobilizării armatei române şi întorcându-mă la viaţa mea, am avut un act dureros. Soţia mea, fiind grav bolnavă în lipsa mea, şi-a dat ultima suflare, în care mi-a lăsat doi copilaşi orfani şi lipsiţi de mijloace, fiind duşi la Spitalul "Regina Maria" şi înaintaţi la Mănăstirea Agapia, judeţul Neamţ. Vă rog să binevoiţi a-mi elibera copilaşii şi a le da şi ajutorul lor, care prin moartea soţiei mele nu ştiu dacă a luat cineva sau nu ajutorul ce li se cuvine"[47]. Astfel, dacă unii dintre părinţi, fiind în mari lipsuri, cereau pentru copiii lor ajutorul orfelinatelor de la Agapia şi Văratec, alţii încercau înfierea orfanilor care nu aveau nicio rudă apropiată.

Necesitatea îngrijirii medicale a copiilor a impus şi înfiinţarea unei farmacii şi chiar numirea unui medic permanent. Un proces-verbal din 18 feb. 1918, prin care Elena Perticari a preluat dispensarul Mănăstirii Agapia, condus până atunci de monahia Ana Ghenovici, prezintă şi inventarul de medicamente şi instrumental medical pe care le avea acesta. Pentru infirmeria orfelinatului de la Agapia au fost preluate casele răposatei prinţese Raluca Sturdza împreună cu tot mobilierul[48]. La 12 feb. 1918, Elena Perticari a înfiinţat un dispensar în arhondaricul Mănăstirii Văratec, procesul-verbal de predare-primire fiind semnat cu dr. Minovici[49]. Infirmeria de la Mănăstirea Agapia a fost încredinţată la 10 aprilie 1918, Ecaterinei Strat, absolventă de medicină. Pentru igiena orfanilor a fost înfiinţat şi un cuptor de deparazitare[50].

Remarcăm şi grija pe care ierarhii ortodocşi au arătat-o familiilor sărace şi cu mulţi copii în timpul războiului. Mitropolitul Pimen al Moldovei şi Sucevei a intervenit pe lângă Ministerul de Război pentru ca unul dintre mobilizaţi să fie detaşat în Iaşi pentru a fi mai aproape de soţia sa care rămăsese să crească singură cei cinci copii. În anii care au urmat, clerul ortodox a căutat să ajute cât mai mult pe orfanii de război, destul de numeroşi în fiecare parohie. Sfântul Sinod a hotărât, la 20 iunie 1920, ca în mănăstirile de maici să fie îngrijiţi copiii orfani. Cerinţa fusese înaintată Bisericii Ortodoxe de regina Maria şi susţinută în Sfântul Sinod de mitropolitul Pimen[51]. Orfelinatele de la Agapia şi Văratec au înscris una

[47] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 200.
[48] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 166; f. 167 f. v.; f. 168; f. 170.
[49] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 172.
[50] ANIC, fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489, f. 219.
[51] Arhiva Sfântului Sinod, Dosar nr. 150/1920, f. 356 v.

dintre cele mai frumoase paginii de iubire a aproapelui din greii ani ai Primului Război Mondial[52].

BIBLIOGRAPHY:

1. Arhiva Naţională Istorică Centrală (ANIC), fond Dudu Velicu, Dosar nr. 488.
2. Arhiva Naţională Istorică Centrală (ANIC), fond Dudu Velicu, Dosar nr. 489.
3. Arhiva Ministerului de Război (AMR)., fond M. St. M., Secţia 6, Dosar nr. 59.
4. Arhiva Sfântului Sinod, Dosar nr. 150/1920.
5. Arhiva Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, fond Memoriile preoţilor Mitropoliei Moldovei din 1916-1918, Dosar nr. 107/1920.
6. Anghel, Rodica-Eugenia, „Olga Sturdza - contribuții privind viața și activitatea", în *Arhivele Moldovei,* 1994-1995, nr. 1-2, pp.72-76.
7. Cotan, Claudiu, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial*, Edit. Universitară, Bucureşti, 2015.
8. Isai, Daniel, „Implicarea monahismului din Moldova în alinarea suferinţelor din perioada Primului Război Mondial (1916-1918)", în *Teologie şi Viaţă*, Anul XIII (LXXXVII), nr. 7-12, 2003, pp. 236-251.
9. Ivan, Ioan , „Forme organizatorice de asistenţă medicală", în *Mânăstirea Văratec*, Iaşi, 1986, pp. 137-157.
10. **Nicolescu, Gheorghe, Dobrescu, Gheorghe, Nicolescu, Andrei, *Preoţi în lupta pentru Marea Unire 1916-1918*, Edit. Europa Nova, Bucureşti, 2000.**
11. Pârvu, Gabriel, *Pregătiri sufleteşti pentru zile mari*, Bucureşti, 1916

[52] Vezi Constantin Claudiu Cotan, *Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial*, Edit. Universitară, Bucureşti, 2015.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE PHENOMENON OF PILGRIMAGE IN THE BYZANTINE WORLD

Marius Telea, Assoc. Prof., PhD, „1 Demebrie 1918" University of Alba-Iulia

Abstract: ***The Phenomenon of Pilgrimage in the Byzantine World.*** *Pilgrimage is a human act, therefore, it involves certain problems, moments and aspects that derive from human nature itself, but its purpose opens to broader theological meanings, revealing the truth of God, of man and of our salvation in Christ. Knowing the main aspirations and ideals that determine this phenomenon, the way in which the Church and its members are involved in this phenomenon, as well as the human models that inspire it, can represent key factors in the analysis of the topic.*

Pilgrimages are defined as a universal religious phenomenon and they have always constituted a privileged form of expression of the religious feeling. The origin and existence of pilgrimages can be traced back to ancient times.

Pilgrimage is a habit of human communities, previous to the writing of the Bible, it is a journey of the faithful to a place consecrated through divine manifestation or through the activity of a religious master. Gradually, pilgrimage has become a phenomenon going beyond ecclesiastical canons and which has been enriched with elements such as: the pursuit of relics, of wonders and of miraculous healings.

Pilgrimage, present in the majority of religions, has different meanings in each of these. From this point of view, the Byzantine world offers us an impressive spectacle in its whole existence.

Keywords: pilgrim, Byzantium, phenomenon, wonders, holy relics.

Introducere

Pelerinajul, prezent în majoritatea religiilor, are semnificaţii diferite în fiecare dintre acestea. Lumea bizantină şi cea musulmană oferă un spectacol impresionant pe durata secolelor VII-XV. Desele ciocniri între cele două mari civilizaţii au suscitat interesul numeroşilor istorici, de-a lungul vremii.

Fenomenul pelerinajului în lumea bizantină, până în momentul cuceririi arabe a fost mult dezbătut, poate şi datorită nenumăratelor izvoare care există din această perioadă. Începând cu secolul al VII-lea nu se poate spune că se produce o diminuare a pelerinajului creştin, ca urmare a cuceririi arabe a Ţării Sfinte, dar cert este că izvoarele greceşti încep să scadă, ele fiind înlocuite cu cele ruseşti şi cu cele apărute în Apus.

Cu toate acestea pelerinajul bizantin, între secolele VII-XV, este deosebit de interesant sub toate aspectele lui. În paralel, în lumea arabă, avem parte de apariţia pelerinajului islamic, îmbogăţit cu multe rituri anteislamice. Acest pelerinaj avea drept model pelerinajul întreprins de Mahomed la Mecca şi era raportat la Avraam.

Pelerinajul nu este un act eminamente creştin. În aproape toate religiile există obiceiul ca un număr mare de credincioşi să meargă la anumite locuri venerate în mod deosebit. Antropologia religioasă confirmă practica constantă a pelerinajului la toate popoarele şi în toate epocile.

„Peregrinus", termenul de unde vine cuvântul pelerin, desemna la origine o categorie juridică, cea a străinului, a celui care venea din altă parte, prin opoziţie cu „civis", cetăţeanul care avea drepturile celui care locuia în oraş[1]; termenul „peregrinus" este asemănător cu grecescul „ξενος", deşi sensul nu va urma aceeaşi evoluţie. De abia într-o epocă mai târzie, motivaţiile religioase vor îmbrăca în întregime cuvântul, sub forma „pelegrinus". Vechea limbă franceză distingea între „le paumier", pelerinul de Ierusalim şi „romier" sau „romel" , pelerin al Romei[2].

Textele greceşti foloseau o serie de verbe şi substantive care defineau punctual culminant al călătoriei. Cele mai comune erau προσκυνησις (venerare), κάτάσπάζώ (sărutare), περιπτυσσομάι (îmbrăţişare) şi προσψάυω (atingere)[3]. Câteodată numai elementul rugăciunii, προσευχη, este menţionat.

În cazul în care pelerinul făcea un tur al bisericilor dintr-un oraş erau folosite verbele περινοστεώ (a călători în jurul) şi περιπολεώ (a vizita)[4].

Pelerinajul este văzut atât ca un act individual, cât şi ca o manifestare colectivă: acest dublu caracter îl face atât de important, dar şi greu de analizat.

---

[1] Pierre MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient, histoire et géographie des origins a la conquête arabe*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, p. 9.
[2] *Ibidem*, p. 9.
[3] Alice-Mary TALBOT, *Introduction* to „Pilgrimage in the Byzantine Empire: 7th- 15th Centuries", în „DUMBARTON OAKS PAPERS", no. 56, 2002, p. 61.
[4] *Ibidem.*

Inspiraţi de credinţa că sfinţenia era transferabilă prin contactul fizic, creştinii recurgeau la pelerinaj pentru diferite scopuri: pentru intensificarea credinţei prin rugăciune, pentru vindecarea de boli sufleteşti şi trupeşti, pentru penitenţă, pentru a căuta sfaturi. Pelerinul care ştia că pe drum îl pândesc tot felul de dificultăţi posibile şi de pericole, îşi asuma în mod conştient acest risc, fapt care dădea o mai mare valoare spirituală actului de pelerinaj.

Cu ajutorul rugăciunii călătoria se transforma în pelerinaj; pelerinajul *ideal* fiind acela în care rugăciunea era constantă, astfel timpul întreg fiind sfinţit. De fapt întreg pelerinajul conţine timpi puternici ai rugăciunii, de fiecare dată când pelerinul ajungea într-un loc sfânt. Chiar dacă nu toate pelerinajele erau explicite, toate menţionau rugăciunea pe înşişi locurile sfinte, alături de relicvele lor cele mai preţioase, aceasta putând fi numită drept „încununarea pelerinajului". Pentru toţi aceşti călători, pelerinajul reprezenta un timp sfinţit. Fiecare sit, de la cel mai celebru la cel mai modest, avea sărbătoarea sau sărbătorile lui anuale, timp privilegiat care se referea la timpul vechi când îşi dobândise caracterul de loc sfânt[5].

În locurile de pelerinaj consacrate mormântului unui martir, un mare număr de practici comunitare erau de asemenea propuse pelerinului pentru ca astfel să fie sfinţit timpul sejurului său: privegherea nocturnă, synaxa, aratarea moaştelor, predicile, lecturile minunilor sfântului local. Această dorinţă de a sfinţi timpul se întindea câteodată şi asupra părţii profane a sărbătorii. Astfel, de multe ori nici nu se mai plăteau taxe[6].

I. Apariţia locurilor sfinte în Imperiul Bizantin

Istoria pelerinajelor creştine începe cu adevărat din secolul al IV-lea. Condiţiile de existenţă ale creştinismului din primele secole nu favorizau venerarea cultică a locuilor sau obiectelor sfinţite. Eusebiu de Cezareea, în lucrarea „Demonstraţia evanghelică", relatează faptul că „fideli" veniţi de pretutindeni s-au adunat pe Muntele Măslinilor din Ierusalim. În altă lucrare a sa, intitualtă „Onomasticon", Eusebiu vorbeşte despre multe asemenea locuri, care erau plăcute creştinilor, unde ei se adunau pentu rugăciune sau pentru împlinirea actelor cultice: Ghetsimani, Bethabara[7]. Existau la iudei numeroase tradiţii privind situri ale Vechiului Testament, în special mormintele personajelor din istoria Israelului - patriarhi, profeţi, regi. Se găsesc numeroase urme în scrierile lui Iosif Flaviu sau în vieţile profeţilor, citând doar două

[5] Pierre MARAVAL, „Le temps du pelerin (IV-VII siècles)", în vol. *Le temps chretien de la fin de l'Antiquite au Moyen Age III-XIII siècles*, Paris, Editions du Centre National de Recherche Scientique, 1984, p. 484.
[6] *Ibidem*, p. 484.
[7] Idem, *Lieux saints et pelerinages d'Orient, histoire et geografie des origins a la conquete arabe*, Paris, Le Editions du Cerf, 1985, pp. 27-28.

surse bine cunoscute de creştini. Dacă în secolul al IV-lea integrarea sfinţilor Vechiului Testament în geografia sacră a creştinismului se făcea fără probleme, va trece un timp pentru a fi primit de către creştini cultul acestor sfinţi iudei.

Descoperirea locurilor sfinte putea fi empirică sau inspirată[8]. Un prim exemplu de descoperire inspirată ar fi, dacă ţinem cont de afirmaţia lui Eusebiu asupra revelaţiei divine care l-a făcut pe Constantin să întreprindă căutarea, mormântul lui Hristos. Practica devine curentă. Un prim exemplu este descoperirea mormântului lui Iov la Carneas, pe care îl putem data în jurul anului 350, cunoscut datorită Egeriei. Are loc deci revelaţia din înălţime, al cărei beneficiar este un episcop, un preot, un călugăr sau un simplu credincios. Odată descoperirea făcută, se căutau să i se dea dovezi de autenticitate. Această manieră de a descoperi trupurile sfinţilor avea mult succes în epocă, atât în Orient cât şi în Occident.

II. Dezvoltarea locurilor sfinte în Orient

II. 1. Ierusalimul

Atât iudeii, cât şi creştinii considerau Ierusalimul drept centrul lumii. În secolul al IV-lea, Ierusalimul şi-a asumat noua identitate spirituală datorită interesului împăratului Constantin.

După tradiţie, în anul 326 Elena, mama lui Constantin cel Mare a ajuns la Ierusalim, iar un an mai târziu, episcopul Macarie al Ierusalimului a primit permisiunea de la Constantin să distrugă templul capitolin[9]. Îndepărtând fundaţiile, în prezenţa Elenei, au găsit un mormânt gol. O stâncă din apropiere a fost identificată ca fiind Golgota. Această descoperire a creat senzaţie printre creştini şi a stimulat rapid pelerinajul. În afară de complexul din jurul Sfântului Mormânt, Constantin a construit o biserică pe Muntele Măslinilor şi o mare biserică în Bethleem.

În Palestina, secolul al IV-lea este presărat de mărturiile lui Eusebiu de Cezareea, pelerinul din Bordeaux, pelerina Egeria, Fericitul Ieronim, Sfântul Chiril al Ierusalimului şi Sfântul Epifanie de Salamina[10]. Pentru a ajunge în Ţara Sfântă pelerinii călătoreau pe mare sau pe uscat. Călătoria din Ierusalim la Muntele Sinai putea dura 13-15 zile.

Mulţi dintre pelerinii care soseau îşi doreau să trăiască şi să moară în Ţara Sfântă. Ei construiau ospicii, biserici şi mânăstiri. O lege din anul 545 menţiona faptul că mulţi dintre

[8] *Ibidem*, p. 31.
[9] *** *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. KAZHDAN Editor in chief, vol. III, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 1033.
[10] Referitor la călătoriile acestora lucrarea de bază rămâne cea a lui Pierre MARAVAL, pe care am citat-o deja.

cei care erau atraşi la Ierusalim din dorinţa de a vizita mormântul Mântuitorului doreau să cumpere locuinţe, alături de Biserică, cu mari sume de bani[11].

Locul cel mai important pentru pelerini la Ierusalim părea să fie biserica Sfântului Mormânt.

Alături de Sfântul Mormânt, şase situri din Ierusalim erau de un interes special pentru pelerini: casa lui Caiafa, unde avusese loc procesul lui Iisus (din secolul al VI-lea aici exista o biserică a Sfântului Petru); grădina Ghetsimani, pelerinii folosind grădina drept un loc de rugăciune (din secolul al IV-lea aici fusese construită o biserică, distrusă probabil de un cutremur din anul 746); Pretoriul (aici exista o biserică din secolul al V-lea); ieslea oilor, localizată în partea de est a oraşului (aici existat o biserică din secolul al V-lea); lacul Siloam şi Turnul lui David, situat în partea de vest a porţii Oraşului Sfânt, unde a stat proorocul David atunci când a scris „Psaltirea”[12].

Altă atracţie pentru pelerinii Palestinei era reprezentată de multele aşezări monastice care se înfiinţaseră aici. Din secolul al IV-lea, mulţi pelerini rămâneau şi adoptau viaţa monastică. Pelerinii luau apoi obiceiul de a-i vizita pe călugării din aceste regiuni. Printre ei, cei mai sfinţi – Eutimie, Teodosie şi Sava – atrăgeau vizitatori şi după moartea lor care veneau pentru a le venera moaştele. Cu toate acestea pelerinajul monastic, ca de altfel si cel de la mormintele martirilor, nu au fost niciodata in Palestina decat ceva complementar aceluia care se adresa în primul rând locurilor sfinte biblice.

În anul 614 perşii au asediat şi capturat Ierusalimul, furând şi Sfânta Cruce, iar în anul 622 un edict al regelui persan le dădea voie creştinilor să restaureze Locurile Sfinte.

În martie 638, după un lung asediu patriarhul Sofronie a predat Ierusalimul califului Omar. Acesta a acordat o garanţie de securitate locuitorilor creştini ai oraşului.

II. 2. Constantinopolul – „Noul Ierusalim”

Întreaga lume medievală visa la Constantinopol ca la un oraş faimos pentru frumuseţea, bogăţia şi puterea sa. Începând cu jumătatea secolului al V-lea Constantinopolul devenise un mare oraş, Teodosie al II-lea fiind obligat să extindă oraşul.

Construit ca şi Roma pe 7 coline, Constantinopolul era împărţit în 14 regiuni. „Notitia” din anul 450 ne arată un oraş plin de palate, cu 322 de străzi, 52 de porticuli, 153 de băi private şi

[11] *** *The Oxford History of Byzantium*, Cyril MANGO Editor in Chief, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 117.

[12] O descriere amănunţită a acestor locuri o găsim la călugărul EPIFANIE, în EPIPHANIUS the Monk, *The Holy City and the Holy Places*, apud. John WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims, Before the Crusades*, Warminster, Aris & Phillips Ltd., 1977, pp. 117-121.

4388 de case[13]. Mai mult acest oraş era cel mai mare muzeu al lumii datorită capodoperelor artei creştine pe care împăraţii le-au mutat din faimoasele sanctuare ale lumii eleniste pentru a decora capitala lor. Pentru a realiza în mod deplin importanţa oraşului imperial, trebuie să-l luăm în considerare aşa cum era în secolul al X-lea, în momentul când a atins apogeul splendorii şi prosperităţii.

În anul 421, împărăteasa Pulcheria a mutat mâna Sfântului Ştefan din Ierusalim într-o capelă dedicată sfântului, care era localizată în complexul Daphne din Palatul imperial. În secolele care au urmat, biserica Sfântul Ştefan a început să-şi asume o funcţie ritualică importantă, devenind o biserică a încoronărilor, în special a împărăteselor şi a căsătoriilor imperiale.[14].

Alte moaşte importante, ajung în oraş în secolul al X-lea ca urmare al unor campanii militare din est. Astfel, în anul 944, faimoasa mahramă a lui Hristos a fost adusă în capitală de la Edessa de Romanos I Lekapenos şi depozitată aici. Un an mai târziu, Constantin al VII-lea Porfirogenetul translata relicva braţului drept al Sfântului Ioan Botezătorul şi o depozita în biserica din Pharos[15]. Constantinopolul era, bineînţeles, principalul centru al relicvelor sfinţilor, păstrate în casete splendide în formă de case, prevăzute cu acoperişuri sau biserici cu cupole[16].

În „Viaţa Sfântului Daniel Stilitul", Sfântul Simeon cel Bătrân afirma: „Du-te la Bizanţ şi vei vedea Noul Ierusalim, Constantinopolul"[17]. În acord cu această operă hagiografică, Constantinopolul a devenit în secolul al VI-lea „al doilea Ierusalim". Alături de biserici, moaştele au avut rolul de a sacraliza oraşul şi de a induce ideea că a fost transformat într-un sanctuar.

Importanţa crescândă a oraşului Constantinopol ca un nou Ierusalim a adus schimbări substanţiale în Palatul imperial, care devenise sfinţit prin prezenţa moaştelor şi prin încorporarea unor biserici.

Concluzii

[13] *** *The Cambridge Medieval History*, planned by J. B. BURY, vol. IV: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, London, The Macmillan Company, 1911, p. 717.
[14] Holger A. KLEIN, „Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople", în Franz Alto BAUER (Hrsg.), *Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen Gestalt und Zeremoniell*, Internationales Kolloquium, 3./4. Juni 2004, Istanbul, 2006, p. 93.
[15] *Ibidem*, p. 91.
[16] Louis BRÉHIER, *Civilizaţia bizantină*, traducere de Nicolae SPINCESCU, control traducere şi note de subsol Alexandru MADGEARU, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1994, p. 208.
[17] Maria Cristian CARILE, *Constantinople and the Heavenly Jerusalem: through the Imperial Palace*, London, 2006, p. 1.

Începând cu secolul al IV-le a luat naştere pelerinajul creştin, în special la locurile din Ţara Sfântă ca urmare a interesului împăratului Constantin cel Mare. Pe parcursul secolelor vor apărea locuri de pelerinaj şi în alte regiuni, iar Constantinopolul va ajunge să fie transformat într-un „Nou Ierusalim", prin moaştele aduse aici şi prin ridicarea de noi biserici. Biserica Sfânta Sofia va lua locul Templului din Ierusalim. Această schimbare a fost cauzată şi de expansiunea arabă.

Motivele principale pentru care erau întreprinse aceste călătorii erau două: a vizita aceste locuri şi a se ruga acolo. Începând cu a doua jumătate a secolului al IV-lea pelerinajul s-a combinat cu alte aspecte creştine, cum ar fi cultul sfinţilor şi monahismul şi s-a îmbogăţit apoi cu noi elemente: căutarea relicvelor, a minunilor, a vindecărilor miraculoase, unele practici liturgice şi cultuale, etc.

În ciuda poziţiei pozitive faţă de pelerinaje, unii autori au evidenţiat riscurile şi pericolele la care sunt expuşi pelerinii şi, în special, femeile.

BIBLIOGRAPHY:

1. *** The Cambridge Medieval History, planned by J. B. BURY, vol. IV: The Eastern Roman Empire (717-1453), London, The Macmillan Company, 1911.

2. BRÉHIER, Louis, Civilizaţia bizantină, traducere de Nicolae SPINCESCU, control traducere şi note de subsol Alexandru MADGEARU, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1994.

3. MARAVAL, Pierre, Lieux saints et pèlerinages d'Orient, histoire et géographie des origins a la conquête arabe, Paris, Les Editions du Cerf, 1985.

4. WILKINSON, John, Jerusalem Pilgrims, Before the Crusades, Warminster, Aris & Phillips Ltd., 1977.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

VASILE GOLDIŞ'S ACTIVITY DURING THE FIRST WORLD WAR

Eugen Gagea, Assoc. Prof., PhD, „Vasile Goldiş" West University of Arad

Abstract: During the First Word War, Vasile Goldiș stood out as the most prominent figure of his generation, strong connoisseur of the ideas circulating in his time, and having strong knowledge of Philosophy, History and Law. Vasile Goldiş was the one who, in a moment of crossroads for the Romanian political class, and in a world which was in a full process of transformation, came with "his own vision for state and nation". He was the one who spoke, during the War, about a new way of reorganization of the world, anticipating the appearance of the national states replacing the former Empires. In 1918, Vasile Goldiş follows the Wilson's principles, he considers that a real chance exists for the Union, and he sees in the words of the American president "a wave of hope". Thereby, Vasile Goldiş had an important role in the foundation of the Great Romania, because starting from the Wilson's principles, he came with the idea of the national self-determination, the base for the Great Union from the 1st of December 1918.

Keywords: Romanians, nation, war line, govern, party, autonomy.

Izbucnirea conflictului în urma asasinatului de la Sarajevo şi amploarea pe care a luat-o a pus clasa politică românească în faţa unui „fapt împlinit". În 1914 politicienii români din Transilvania, formaţi în spiritul „germanofil", erau în cea mai mare parte fideli împăratului de la Viena, dar în acelaşi timp erau şi implicaţi în tratative cu guvernul maghiar, pentru a obţine o autonomie a românilor din Monarhie. Vestea morţii arhiducelui Franz Ferdinand a fost o mare dezamăgire pentru politicienii români din Transilvania, fiindcă se considera că odată cu „arhiducele Franz Ferdinand nu a fost înmormântat numai unul dintre personajele marcante atât de rare în vremea de azi ci şi un măreţ program politic"[1]. Aceiaşi politicieni aveau şi legături cu unii lideri de la Bucureşti, unde situaţia era confuză, pentru că exista o alianţă

[1] *Românul*, Arad, nr. 143, 12/25 iulie 1914, p. 4.

politică şi militară încheiată cu Austro-Ungaria. Evenimentele din 1914 reprezintă pentru clasa politică din Transilvania sfârşitul unei politici de fidelitate faţă de Viena şi orientarea spre o politică naţională, care să se bazeze pe consolidarea legăturilor cu România, un rol important în acest proces avându-l Vasile Goldiş .

În 1914, o dată cu izbucnirea conflictului, situaţia politică din Europa Centrală s-a agravat, pentru că diplomaţii de la Viena şi Budapesta au început a lua măsuri de consolidare a statului, în timp ce politicienii români cereau autonomia. În acest context Vasile Goldiş, considerat de contemporanii săi „principalul teoretician în chestiunea naţionalităţilor”[2], s-a afirmat ca un important lider al românilor din Transilvania. Liderul arădean era un bun cunoscător al vieţii politice de la Viena, Budapesta şi Bucureşti. La propunerea lui Vasile Goldiş, Comitetul Central al P.N.R. s-a întrunit în 11 august 1914 la Budapesta, unde a fost redactată o declaraţie prin care se arăta că partidul întrerupe orice activitate politică. Chiar dacă P.N.R. îşi întrerupea activitatea, ziarul oficial al partidului, *Românul*, al cărui redactor-şef era Vasile Goldiş, și-o continua, iar cei din redacţie duceau o politică naţională, fapt care a nemulţumit autorităţile maghiare. În 1914 găsim în paginile acestui ziar date importante despre evenimentele politice, dar şi despre situaţia de pe front şi deciziile luate de clasa politică. În acest an Vasile Goldiş a scris mai multe articole în care analiza situaţia din Europa, considerând că o dată cu izbucnirea conflictului a început şi „descompunerea Imperiului”[3]. Aici au fost prezentate deciziile luate de politicienii români privind suspendarea activităţii P.N.R., arătându-se că „acei bărbaţi ai noştri care simţesc un imbold irezistibil de a face declaraţiuni şi enunciaţiuni politice să binevoiască a spune că acestea sunt părerile lor personale, pentru că neputându-se întruni comitetul P.N.R. nici în numele poporului român nu se pot face enunciaţiuni politice”[4].

Moartea regelui României, Carol I, considerat în epocă germanofil, şi preluarea puterii de urmaşul său, Ferdinand I, care era adeptul intrării în război alături de Antanta, pentru realizarea Marii Uniri, a marcat profund societatea românească şi a dus la începerea tratativelor privind intrarea în război a României. La înmormântarea regelui Carol I a participat toată elita politică a Transilvaniei şi au avut loc discuţii cu liderii de la Bucureşti.

[2]Keith Hitchins, *Afirmarea naţiunii mişcarea naţională românească din Transilvania 1860-1914,* Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 2000, p. 155.
[3]Radu Ioan Morariu, „Contribuţii la istoricul ziarului Românul 1911-1918” în *Administraţie românească arădeană, Studii şi comunicări*, vol. I, Arad, Ed. Vasile Goldiş University Press, 2010, p. 116.
[4]Alexandru Roz, *Noiembrie 1918. Aradul – capitala Transilvaniei*, Arad, Ed. Vasile Goldiş University Press, 2002, p. 134.

Politicienii transilvăneni au avut o discuţie şi cu primul-ministru, I. I. C. Brătianu. Prezent la discuţia de la Bucureşti, Vasile Goldiş a relatat că Brătianu le-a vorbit de situaţia dificilă prin care trecea ţara şi a cerut să „ne vedem de treabă să ne îndeplinim datoria de cetăţeni loiali, să mântuim ce putem că nu se ştie cum se dezvoltă războiul şi ce ne îngăduie a face”[5], fapt ce l-a îngrijorat pe Vasile Goldiş. La Bucureşti fruntașii ardeleni au mai discutat şi cu alţi politicieni, ca Nicolae Filipescu şi Take Ionescu, care erau liderii opoziţiei şi susţineau intrarea în război alături de Antanta. Alte discuţii au mai fost cu Constantin Stere şi P.P. Carp, care erau „germanofili” şi susţineau Puterile Centrale, considerând că cel mai mare pericol pentru România îl reprezintă Rusia.

Ţinând cont de situaţia creată, I.I.C. Brătianu a dorit ca negocierile cu Austro-Ungaria să fie făcute de liderii P.N.R, pentru că aceştia aveau legături mai puternice cu cercurile politice de la Viena şi Budapesta. În aceste condiţii Vasile Goldiş, Alexandru Vaida-Voievod, Aurel Vlad şi reprezentanţii clerului superior era „singurii capabili a purta un dialog cu reprezentanţii Puterilor Centrale”[6]. Astfel, în toamna anului 1914 Vasile Goldiş, Alexandru Vaida-Voievod şi Aurel Vlad au avut la Bucureşti o întâlnire cu reprezentanții de acolo ai Germaniei şi Austro-Ungariei, cărora le-au cerut ca guvernul maghiar să renunţe la organizarea de alegeri parlamentare în 1914, argumentând că mulţi români erau deja înrolaţi în armată. În urma acestor discuţii, ministrul german la Bucureşti, Bussche, a trimis o telegramă Ministerului de Externe, în care a arătat că „vina pentru atitudinea ostilă nouă a opiniei publice din România o poartă Ungaria şi acum contele Tisza ar trebui, în sfârşit, să cedeze atât cât mai e timp”[7]. Diplomatul german declara şi că, în urma discuţiei cu reprezentanţii românilor din Ungaria, şi-a făcut o impresie bună despre ei, pentru că „sunt supuşi împăratului”[8]. El recunoştea că românii sunt oprimaţi în Transilvania. Bussche a informat guvernul de la Berlin în legătură cu revendicările românilor, care au solicitat dezvoltarea învăţământului românesc prin crearea de şcoli medii şi a unei universităţi, folosirea limbii române în administraţie şi justiţie şi numirea unui ministru român care să vegheze ca promisiunile să fie puse în practică. De aceeaşi părere era şi diplomatul austriac Czernin, care în 19 noiembrie îl informa pe ministrul de externe de la Viena despre discuţiile

[5]Roman Ciorogariu, *Zile trăite,* vol. I, Oradea, Fundaţia Culturală Cele Trei Crişuri, 1994, p. 26.
[6] Eugen Gagea, *Vasile Goldiş Studii şi documente*, vol. I, Arad, Ed. Gutenberg Univers, 2013, p. 25.
[7] Ibidem.
[8] ***Mărturii privind lupta românilor din părţile Aradului pentru păstrarea fiinţei naţionale prin educaţie şi cultură 1784-1918, Arad, 1988, p. 527.

de la Bucureşti. Diplomatul austriac cerea satisfacerea revendicărilor româneşti: „chestiunea a ajuns pe un făgaş care după părerea mea nu mai permite o amânare, căci ar declanşa dezamăgire şi indignare, rezultatul ar fi deci exact opus celor ce vrem să realizăm”[9]. De negocierile de la Bucureşti a fost anunţat şi Tisza, dar acesta considera că nu este momentul pentru a satisface unele revendicări ale românilor şi era de părere că problema românească trebuie rezolvată de politicienii maghiari.

În 1915 Vasile Goldiş, alături de Iuliu Maniu şi Alexandru Vaida-Voievod, a participat la o serie de negocieri la Berlin, Viena şi Bucureşti. În urma acestora au redactat şi trimis primului-ministru I.I.C. Brătianu şi regelui Ferdinand un memoriu, unde descriau situaţia dificilă în care s-a ajuns, care îngreuna comunicarea cu politicienii de la Bucureşti.

La Viena Vasile Goldiş, Iuliu Maniu şi Aurel C. Popovici au purtat negocieri cu primul-ministru al Ungariei şi cu reprezentantul Cancelariei germane. Prin aceste negocieri atât politicienii germani, cât şi cei maghiari urmăreau să câştige fidelitatea românilor. Politicienii români, ca Iuliu Maniu, Aurel C. Popovici, Al. Vaida-Voievod, s-au arătat dispuşi a colabora cu autorităţile, în schimbul autonomiei, în timp ce Vasile Goldiş avea altă părere şi considera că politicienii români nu se pot pronunţa în nici un fel, pentru că în 1914 P.N.R. a hotărât să se abţină de la orice declaraţie făcută în numele poporului român. Vasile Goldiş era de părere că politicienii români se pot exprima numai în urma organizării unui congres al partidului. Liderul arădean era conştient de faptul că un astfel de congres nu se putea organiza, dar urmărea ca politicienii transilvăneni să îşi păstreze o independenţă faţă de clasa politică din imperiu. Referindu-se la poziţia lui Vasile Goldiş din timpul negocierilor de la Viena, Ion Clopoţel arată că „era bărbatul care îşi dădea seama de importanţa actului politic pe care voia contele Ştefan Tisza ca să-l smulgă românilor ardeleni”[10]. În perioada care a urmat atitudinea lui Vasile Goldiş a fost apreciată de majoritatea politicienilor ardeleni, iar opinia lui a fost preluată de toată clasa politică transilvăneană, care a evitat a se compromite. Problema tratativelor româno-maghiare a fost discutată şi în timpul şedinţei comitetului naţional al P.N.R. din 28 octombrie 1915 de la Budapesta. Roman Ciorogariu, participant la şedinţă, afirmă că s-a dezbătut declaraţia P.N.R., care era scrisă de Vasile Goldiş, prin care liderii partidului îşi exprimau poziţia. În document se arată: „de România ne leagă unitatea

[9]Liviu Maior, *Alexandru Vaida Voievod*, Bucureşti, Ed. Rao, 2010, p.76.
[10] Ion Clopoţel, *Revoluţia din 1918 şi Unirea Ardealului cu România,* Cluj, Ed. Revistei Societatea de mâine, 1926, p. 12.

culturală şi etnică, dar politiceşte nici ei nu dispun de noi, nici noi de ei”[11]. Declaraţia este dovada începutului unei politici de autodeterminare iniţiate de Vasile Goldiş şi susţinute de conducerea partidului. A fost rostită în şedinţa parlamentară din 7 decembrie 1915.

Evenimentele din 1914 au contribuit la transformarea Aradului în cel mai important centru al mişcării naţionale din Monarhie, lucru recunoscut şi de primul-ministru Ştefan Tisza, care în 8 mai 1915 a trimis o scrisoare prefectului Aradului, Ivan Urban, unde vorbeşte de atitudinea românilor după începutul războiului. Tisza consideră că politicienii români de la Arad „fac parte din specia cea mai rea”[12] şi îi cere prefectului să îi supravegheze şi să adune dovezi împotriva lor, ca de exemplu „articolele nepatriotice” pe baza cărora politicienii români să fie sancţionaţi. Contele Tisza credea că era necesară o atentă supraveghere a politicienilor români, pentru ca după război să fie răsplătiţi cei fideli clasei politice maghiare, iar „oamenii lui Goldiş” să fie penalizaţi. În urma celor cerute de Tisza, în 10 martie 1916 primarul Aradului, Varjassy Lajos, a comunicat redacţiei ziarului *Românul*, condusă de Vasile Goldiş, ordinul ministrului de interne nr. 32858 din 1916, prin care se cerea sistarea apariţiei ziarului, pentru că „prin cuprinsul unor articole ale sale periclitează interesele purtării războiului”[13]. Roman Ciorogariu, martor al evenimentelor, considera că ziarul a fost interzis nu din cauza acuzelor pe care le susţineau autorităţile, ci pentru a se lua românilor „arma de agitaţie electorală”[14]. Prin aceasta autorităţile maghiare au încercat a rupe legătura dintre clasa politică şi societatea românească.

Intrarea României în războiul de eliberare a românilor din Transilvania a scindat societatea românească transilvăneană. Clasa politică a salutat gestul făcut de guvernul de la Bucureşti, iar unii dintre politicienii transilvăneni au trecut în România şi au contribuit la reorganizarea armatei ori au avut unele misiuni diplomatice, în timp ce biserica „s-a sacrificat” şi a rămas loială împăratului, încercând a lua o serie de măsuri prin care se urmărea salvarea monarhiei. În 1916 și biserica şi clasa politică „erau implicate în viaţa politică, luptau pentru acelaşi scop, dar prin mijloace diferite”[15].

---

[11] Roman Ciorogariu, *op. cit.*, p. 46.
[12]Ioan Rusu Abrudan, *Păcatele Ardealului față de sufletul vechiului regat*, Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1929, p. 246.
[13] Laurenţiu Oanea, Ștefan Cicio Pop. Un titan al luptei naţionale a românilor din Transilvania şi părţile româneşti din Ungaria 1865-1934, Arad, Ed. Gutenberg Univers, 2008, p. 107.
[14] Radu Ioan Moraru, *op. Cit.*, p. 117.
[15] Maria Alexandra Pantea, „Episcopia Ortodoxă a Aradului de la fidelitate dinastică la unitate naţională”, în *Misiune şi propovăduire*, Presa Universitară Clujeană, 2015, p. 697.

După intrarea în război a României Vasile Goldiş a devenit adeptul unei poziţii neutre, dar pline de prudenţă, poziţie pe care adoptat-o până la începutul anului 1918. Atunci, după ce principiile lui Wilson s-au răspândit în Europa, Goldiş a considerat că există o şansă pentru realizarea unităţii naţionale. Într-o scrisoare trimisă lui Ioan Suciu îi explica situaţia: „Cicio îmi spune că ți-a scris şi el în chestiunea scriptului hotărât la Budapesta dar nici lui ca şi mie nu i-ai răspuns nimic. Cred că vei fi lucrat de atunci şi poate şi terminat. Ar fi bine să convenim în chestiunea asta ici la Arad... poate voi încerca şi eu ceva şi atunci să comparăm lucrurile să facem din amândouă unul... Fără îndoială, ar trebui să facă ceva cel rezonează toţi... nu se poate să nu remarcăm unda de speranţă ce străbate aceste rânduri”[16].

Situaţia românilor din Transilvania s-a agravat după intrarea României în război. În toamna anului 1916 s-a intensificat politica de maghiarizare în Transilvania, contele Tisza declarând în parlamentul maghiar că „trebuie a se proceda cu severitate draconică împotriva românilor”[17]. Ca urmare a declaraţiei lui Ştefan Tisza, guvernul maghiar a luat măsuri dure, prin care a urmărit slăbirea elementului românesc în Transilvania. În urma acestor măsuri unor intelectuali li s-au întocmit procese, iar alţii au ales să plece în marile capitale europene, pentru a face cunoscută problema românească şi politica Budapestei. În această situaţie un rol important a revenit lui Vasile Goldiş, care a rămas să activeze la Arad, capitala românilor din Monarhie, pentru că era secretar al episcopiei. Este perioada în care Vasile Goldiş a devenit apărătorul bisericii, cea mai importantă instituţie a românilor din imperiu. În 1916 a redactat un memoriu în numele episcopului arădean Ioan I. Papp, memoriu care a fost trimis ministrului cultelor, Jankovich, unde se arată că, deşi poporul român din Monarhie duce greul războiului, „cei mai mulţi cetăţeni de naţionalitate română sunt privaţi de drepturile cetăţeneşti, arestaţi, internaţi şi trataţi cu deosebită brutalitate, sfidându-se formele cele mai elementare de procedură legală căci în majoritatea cazurilor, celor în cauză nici măcar nu li se spune pentru ce au fost ridicaţi, cu ce s-au făcut vinovaţi iar judecata lor întârzie”[18]

În 1917 guvernul maghiar a intensificat politica de maghiarizare şi a reuşit să „smulgă” declaraţii de fidelitate din partea unor politicieni români, în frunte cu conducerea clerului ortodox şi greco-catolic. Dar, în ciuda măsurilor luate de autorităţile de la Budapesta, refuzul unor lideri importanţi ai P.N.R., ca Vasile Goldiş şi Ştefan Cicio-Pop sau Roman

[16] Dan Demşea, „Intransigenţă şi moderaţie în mişcarea naţională românească”, în vol. *Arad monografia oraşului*, Ed. Nigredo, 2000, p. 131.
[17] Silviu Dragomir, *Un sfert de veac de la unirea Transilvaniei*, Ed. Astrei, Sibiu, 1943, p. 8.
[18] Gheorghe Şora, Vasile Goldiş militant pentru desăvârşirea idealului naţional, Timişoara, Ed. Facla, 1980, p. 185.

Ciorogariu, de a subscrie la astfel de declaraţii a însemnat „refuzul Comitetului Executiv al Partidului Naţional Român”[19]. Activitatea începută de Vasile Goldiş în 1916 a continuat şi în 1917-1918 când, prin memorii trimise la Budapesta, Vasile Goldiş a protestat împotriva măsurilor luate de autorităţi privind folosirea limbii maghiare în şcolile confesionale şi în biserică. Politicianul arădean a apărat biserica, fiindcă în timpul războiului aceasta devenise pentru românii transilvăneni cea mai importantă instituţie, singura recunoscută de Budapesta, iar în memoriile alcătuite de el a cerut „păstrarea neatinsă a fiinţei Bisericii Ortodoxe Române”[20].

Chiar dacă nu a semnat vreo declaraţie de fidelitate faţă de clasa politică maghiară, Vasile Goldiş a fost un apropiat al grupării socialiste conduse de Oscar Jaszi. În toamna anului 1917 Vasile Goldiş este autorul unor articole publicate în periodicul arădean *Aradi Hirlap*, prin care susţine autonomia românilor. Articolele lui Vasile Goldiş au fost bine primite de intelectualitatea românească, pentru că aduceau „lămuriri preţioase asupra fondului problemei naţionale”[21]. Unele fragmente din articolele sale au fost traduse în română şi publicate în *Foaie Diecezană*, organul oficial al Episcopiei Caransebeşului. Prin aceste articole din presa arădeană de limbă maghiară Vasile Goldiş vine cu o viziune proprie în problema reorganizării lumii după război şi susţine „necesitatea formării statelor naţionale” în Europa Centrală, lucru care, potrivit politicianului arădean, ar duce la „dispariţia relaţiei dintre supuşi şi stăpâni dar şi a violenţei care ar trebui înlocuită de cooperare benevolă”[22].

Încă din timpul războiului Vasile Goldiş a înţeles rolul important al generaţiei sale şi a considerat că războiul poate aduce schimbări radicale pentru românii din monarhie. Într-o scrisoare trimisă de Vasile Goldiş în decembrie 1917 lui Ioan Mihu politicianul arădean consideră că „vremurile prin care trecem zămislesc poate pe multe veacuri viitorul lumei întregi, ele au să decidă şi soarta viitoare a neamului nostru”[23]. Vasile Goldiş îşi exprimă convingerea că intelectualii transilvăneni sunt obligaţi să ia o serie de hotărâri, pentru ca în urma războiului poporul român din monarhie să „iasă cu garanţii reale pentru un viitor mai fericit”. Mai arată că cei care sunt interesaţi de viitorul neamului sunt invitaţi a participa la consfătuirea secretă a Comitetului executiv al partidului de la Budapesta, din 16/29 decembrie

[19] Eugen Gagea, *op. cit*, p. 209.
[20] Gheorghe Șora, *op. cit*, p. 183.
[21] *Foaie Diecezană*, Caransebeş 12/25 noiembrie 1917, nr. 46.
[22] Eugen Gagea, *op. cit.*, p. 34.
[23] Vasile Goldiş, *Corespondenţă 1888-1934*, vol. I, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1992, p. 210.

1917. Au participat cei mai importanţi lideri: Teodor Mihali, Vasile Goldiş, Ioan Suciu, Şt. Cicio-Pop, Miron Cristea, Valeriu Branişte. Au fost dezbătute problemele cu care se confruntau românii din Transilvania.

În 1918 Vasile Goldiş era adeptul principiilor wilsoniene şi considera că există o şansă reală pentru realizarea unirii şi vedea în cele enunţate de preşedintele american o „undă de speranţă". Ţinând cont de situaţia de schimbările produse pe front în 1918, Vasile Goldiş a dat un interviu celor de la ziarul *Aradi Hirlap*, declarând că „românii nu vor să domnească peste alte popoare dar nici nu vor tolera ca un alt popor să domnească asupra lor". Liderul arădean considera că după război lumea trebuie să se reorganizeze pe principiile egalităţii şi libertăţii şi să se ţină cont de voinţa majorităţii, pentru că au trecut vremurile când o minoritate care se „bucură de unele privilegii să poată stăpâni milioane de cetăţeni care nu se puteau bucura de drepturile lor"[24].

Prin cele spuse în septembrie 1918 Vasile Goldiş anticipa noua formă de organizare a Europei, demonstrând totodată că a fost cel mai important ideolog al generaţiei sale şi un bun cunoscător al ideilor care circulau în lume. A fost cel care într-un moment de răscruce pentru clasa politică românească şi într-o lume care era în plin proces de transformare a venit cu „o viziune proprie despre stat şi naţiune", contribuind la naşterea României Mari.

BIBLIOGRAPHY:

1. ****Mărturii privind lupta românilor din părţile Aradului pentru păstrarea fiinţei naţionale prin educaţie şi cultură 1784-1918,* Arad, 1988.
2. Ciorogariu, Roman, *Zile trăite,* vol. I, Oradea, Fundaţia Culturală Cele Trei Crişuri, 1994.
3. Clopoţel, Ion, *Revoluţia din 1918 şi Unirea Ardealului cu România,* Cluj, Ed. Revistei Societatea de mâine, 1926.
4. Demşea, Dan, „Intransigenţă şi moderaţie în mişcarea naţională românească", în vol. *Arad monografia oraşului*, Ed. Nigredo, 2000.
5. Dragomir, Silviu, *Un sfert de veac de la unirea Transilvaniei*, Ed. Astrei, Sibiu, 1943.

[24] Gagea Eugen, *op cit*. p. 68.

6. *Foaie Diecezană*, Caransebeş, 1917.
7. Gagea, Eugen, *Vasile Goldiş Studii şi documente*, vol. I, Arad, Ed. Gutenberg Univers, 2013.
8. Hitchins, Keith, *Afirmarea naţiunii mişcarea naţională românească din Transilvania 1860-1914*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 2000.
9. Maior, Liviu, *Alexandru Vaida Voievod*, Bucureşti, Ed. Rao, 2010.
10. Morariu, Radu Ioan, „Contribuţii la istoricul ziarului Românul 1911-1918" în *Administraţie românească arădeană, Studii şi comunicări*, vol. I, Arad, Ed. Vasile Goldiş University Press, 2010.
11. Oanea, Laurenţiu, *Ştefan Cicio Pop. Un titan al luptei naţionale a românilor din Transilvania şi părţile româneşti din Ungaria 1865-1934*, Arad, Ed. Gutenberg Univers, 2008.
12. Pantea, Maria Alexandra, „Episcopia Ortodoxă a Aradului de la fidelitate dinastică la unitate naţională", în *Misiune şi propovăduire*, Presa Universitară Clujeană, 2015.
13. *Românul*, Arad, 1914.
14. Roz, Alexandru, *Noiembrie 1918. Aradul – capitala Transilvaniei*, Arad, Ed. Vasile Goldiş University Press, 2002.
15. Rusu Abrudan, Ioan, *Păcatele Ardealului faţă de sufletul vechiului regat*, Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1929.
16. Şora Gheorghe, *Vasile Goldiş militant pentru desăvârşirea idealului naţional*, Timişoara, Ed. Facla, 1980.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

DIPLOMATIC ENDEAVORS FOR THE ACKNOWLEDGEMENT AND OBSERVANCE OF ROMANIA'S TERRITORIAL STATUS QUO. 1920-1939

Marusia Cîrstea, Assoc. Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: The hereby article presents Romania's diplomatic actions and endeavors for the recognition and observance of its territorial status quo during the interwar period. As a matter of fact, the main goal of Romania's foreign policy, throughout this entire era, was to maintain the frontiers as decided at the end of the First World War. In order to achieve this goal, the means (political and military alliances; a continuous activity within the League of Nations favoring peace and international security; creating regional security mechanisms and institutions) were built, and allies were sought – among the great Western powers (France, Great Britain), as well as among states with a potential similar to Romania's (Czechoslovakia, Yugoslavia, Poland, Greece).

Keywords: Romania, territorial status quo, the League of Nations, the Little Entente, the Balkan Entente

Perioada interbelică a cunoscut politici de securitate bazate pe alianțe politico-militare care au generat în timp mecanisme de escaladare a conflictului. Totuși, anii '20 ai secolului trecut au reprezentat o perioadă de progres în comunitatea internațională, motivul fundamental fiind acela că balanța de putere înclina ineluctabil în favoarea noului *statu-quo* stabilit prin tratatul de la Versailles[1]. În această perioadă, în viața internațională s-a conturat un tablou extrem de complex de evenimente, procese şi acţiuni aflate în conexiune şi într-o permanentă transformare previzibilă sau mai puţin previzibilă. Realitatea internaţională a fost constant dinamică şi a înregistrat procese şi evoluţii contradictorii. Gesturi şi angajamente

[1] Colin S. Gray, *Războiul, pacea și relațiile internaționale. O introducere în istoria strategică*, traducere de Ramona Lupu, Iași, Editura Polirom, 2010, pp. 135, 136.

oficial ferme, aparent liniştitoare, au fost urmate, adeseori, de declaraţii sau de poziţii voit confuze, care diminuau sau anulau orice speranţe puse în ele. Statele învinse în război, dezavantajate – în concepţia lor – de prevederile tratatelor de pace, încercau să-şi îndeplinească obiectivele, prin mijloace de forţă, prin lupta diplomatică, susţinută de o abilă şi intensă propagandă, declarându-se „*victime*" ale unor conjuncturi nefericite ori pe nedrept „*pedepsite*" pentru tot ceea ce se întâmplase în război. La puţin timp după semnarea Tratatelor de Pace forţele şi grupările reacţionare şi revanşarde începuseră să-şi manifeste nemulţumirea faţă de conţinutul documentelor, lansându-se într-o politică de revizuire a tratatelor. Astfel, Rusia Sovietică – după ce a semnat acordul de la Rapallo cu Germania – avea să precizeze, prin glasul lui G.V. Cicerin, că „*Respectul statu-quo-ului între Ucraina și România nu echivalează de loc, pentru Rusia, cu recunoașterea statu-quo-ului teritorial actual al României și, în particular, cu recunoașterea ocupării prezente a Basarabiei de România*"; era prima afirmație publică, din partea unui reprezentant oficial al guvernului sovietic, în cadrul unei conferințe internaționale (Genova – 1922), a nerecunoașterii *statu-quo*-ului teritorial al României[2]. Asemenea evenimente au impus atât marilor puteri învingătoare, cât şi celorlalte state doritoare de pace şi păstrare a *statu-quo*-ului să ia măsuri menite să asigure pacea şi securitatea popoarelor europene. România nu putea lipsi de la aceste activităţi diplomatice iniţiate mai ales de Marea Britanie şi Franţa, cu atât mai mult cu cât ţări vecine îşi manifestaseră de pe acum tendinţe revendicative teritoriale asupra ţării noastre. De aceea, „*obiectivul principal al politicii externe a României pe tot parcursul perioadei interbelice a fost menţinerea frontierelor trasate la sfârşitul primului război mondial*"[3]. Pentru atingerea acestui obiectiv s-au edificat mijloacele – alianţele politico-militare – şi s-au căutat aliaţii. Aceştia erau de potenţialul României (Cehoslovacia, Iugoslavia, Polonia, Grecia sau Turcia), apţi pentru un război cu inamici cu capacităţi umane şi materiale comparabile. Iată cum expunea Take Ionescu, încă din septembrie 1920, raţiunea unor asemenea alianţe, încercând să obţină sprijinul Franţei şi al Marii Britanii: „*Pentru o alianţă generală trebuie să fim cinci, cu Polonia. O alianţă în cinci ar fi adevăratul înţeles al cuvântului, o mare alianţă europeană. Sub egida Franţei şi a Marii Britanii, ea ar constitui o barieră transversală în*

[2] Apud Constantin Vlad, *Istoria diplomației. Secolul XX*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2014, p. 85.
[3] David Britton Funderburk, *Politica Marii Britanii față de România 1938-1940. Studiu asupra strategiei economice și politice*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 29-32; vezi și Marusia Cîrstea, *Din istoria relațiilor anglo-române (1936-1939)*, Bucureşti, Editura Mica Valahie, 2004, p. 22.

Europa, care ar proteja ordinea în interior şi ar împiedica atacurile din afară"[4]. El presupunea că alianţa va obţine un loc permanent în Consiliul Societăţii Naţiunilor şi spera că Bulgaria însăşi va adera, trecând peste litigiile cu Grecia[5]. Dar dacă unul dintre semnatarii amintiţi era atacat de o mare putere revizionistă, de calibrul Uniunii Sovietice sau al Germaniei? Ce puteau face Aliaţii? În acest caz era necesar ajutorul Marilor Puteri: Franţa şi Marea Britanie. În acest scop, Take Ionescu – care a militat pentru crearea unui sistem de alianţe „*de la Marea Baltică la Marea Egee*" – a efectuat o călătorie în capitalele Marilor Puteri Aliate pentru a prezenta un proiect care urmărea „*crearea unei alianţe de Răsărit din cele cinci naţiuni noi care să închidă drumul Germaniei: Polonia, Cehoslovacia, România, Serbia şi Grecia*"[6] şi astfel să se stabilească „*un nou echilibru de forţe în Europa centrală*"[7]. Reacţia Franţei şi Marii Britanii a fost, în esenţă, pozitivă. După etapa Occidentală a periplului său, Take Ionescu a plecat, la începutul lunii noiembrie 1920, în Polonia[8]. La Varşovia, cei doi şefi ai diplomaţiilor (din România şi Polonia) s-au informat reciproc în legătură cu stadiul tratativelor bilaterale, al negocierilor polono-sovietice, româno-cehoslovace şi al atitudinii celor două ţări faţă de problema complexă a securităţii regionale şi a relaţiilor cu Franţa şi Marea Britanie. După mai multe întâlniri – între reprezentanţii celor două ţări –, la 3 martie 1921 s-a semnat la Bucureşti Convenţia de alianţă defensivă între Republica Poloniei şi Regatul României, precum şi Convenţia militară între România şi Polonia[9]. Esenţa defensivă a alianţei a fost definită în articolul I: „*Polonia şi România se angajează să se ajute reciproc în cazul în care una din ele ar fi atacată, fără provocare din partea sa, la frontierele sale orientale actuale*"[10]; de asemenea, Protocolul „A" stipula că: „*Niciuna din cele două Părţi Contractante nu va putea încheia vreo alianţă cu vreuna din Puterile Centrale fără consimţământul celeilalte părţi*"[11]. Referindu-se la această alianţă,

[4] Viorica Moisuc, *Istoria relațiilor internaționale. Până la mijlocul secolului al XX-lea*, ediția a III-a, București, Editura Fundației România de Mâine, 2007, p. 118.

[5] *Ibidem*.

[6] Constantin Xeni, *Take Ionescu*, ediția a II-a, București, Editura Tritonic, 2002, p. 200.
[7] *Istoria Românilor*, vol. VIII, *România Întregită (1918-1940)*, coord. Ioan Scurtu, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2003, p. 433.
[8] Florin Anghel, *Construirea sistemului „Cordon Sanitaire". Relaţii româno-polone 1919-1926*, Târgovişte, Editura Cetatea de Scaun, 2008, p. 121.
[9] Marian Chiriac Popescu, *Relațiile militare româno-polone în perioada interbelică (1918-1939)*, București, Editura Sigma, 2001, pp. 123-126, 127-129.
[10] *Ibidem*, p. 124.
[11] *Istoria Românilor*, vol. VIII, pp. 433-434; vezi și Ion Constantin, *Din istoria Poloniei și a relațiilor româno-polone*, București, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2005, pp. 166-167; Daniel Hrenciuc, *România și Polonia. 1918-1931. Relații*

Nicolae Titulescu – liderul diplomaţiei româneşti din perioada interbelică – sublinia: „*Adânc pacifiste, dar şi adânc realiste, Polonia şi România şi-au coordonat acţiunea lor în răsăritul Europei în chipul cel mai eficace pentru slujirea intereselor generale, cum şi a intereselor celor două ţări*"; tot cu această ocazie, viitorul ministru de Externe, I.G. Duca, era categoric când formula opinia sa, potrivit căreia: „*Nu cred că este posibil ca între două ţări să existe o mai cordială, o mai sinceră prietenie, decât aceea care există între statul polon şi noi*"; iar un alt viitor ministru de Externe, Grigore Gafencu sublinia că: „*Împrejurări geografice şi politice de o însemnătate hotărâtoare pentru noi se impun să nu pierdem contactul cu Polonia. Polonia este şi rămâne aliata noastră firească pentru toate problemele orientale: cele de ieri, cele de azi, cele de mâine*"[12].

În deceniul al treilea, al secolului XX, diplomaţia românească urmărea cu tenacitate crearea unui „*sistem de coordonare a acţiunii diplomatice şi o uniformitate de organizare militară*"[13]. În acest sens, căutând să dubleze asigurările Sistemului de la Versailles, Cehoslovacia, Iugoslavia şi România au format deja în 1921 o alianţă defensivă denumită *Mica Înţelegere*[14]. Bazele Micii Înţelegeri au fost puse prin semnarea tratatului dintre Cehoslovacia şi Iugoslavia, la 14 august 1920, la Belgrad. Respectivul act politic avea în vedere apărarea celor două state în cazul unui atac neprovocat din partea Ungariei, care, cu foarte mare greutate, admitea îndeplinirea obligaţiilor prevăzute de tratatul de la Trianon, guvernul maghiar încercând „*prin toate mijloacele să eludeze clauzele prevăzute în acest tratat, în special cele privitoare la reducerea armatei*"[15]. Peste câteva luni, la 23 aprilie 1921, se încheia la Bucureşti Convenţia de alianţă defensivă româno-cehoslovacă; articolul patru din Convenţie stabilea că „*părţile se vor consulta în toate problemele de politică externă care aveau legătură cu Ungaria*"[16]; la 7 iunie 1921 România a semnat şi cu Iugoslavia o Convenţie similară şi care avea în plus un articol referitor la cooperarea între cele două ţări pentru

politice, diplomatice și militare, ediția a II-a, Rădăuți, Editura Septentrion, 2003; idem, *România și Polonia. 1932-1939. Relații politice și diplomatice*, Suceava, Editura Universității, 2005.
[12] Apud Florin Anghel, *op. cit*., pp. 126-127.
[13] *Istoria Românilor*, vol. VIII, p. 436.
[14] Vezi, pe larg, Eliza Campus, *Mica Înțelegere*, ediția a II-a, București, Editura Academiei, 1997; Milan Vanku, *Mica Înțelegere și politica externă a Iugoslaviei. 1920-1938*, București, Editura Politică, 1979; N. Iordache, *La Petite Entante et l'Europe*, Genève, 1977; Ozer Carmi, *La Grande Bretagne, la Petite Entante et l'Europe*, Droz, Genève, 1972.
[15] *Istoria Românilor*, vol. VIII, p. 436.
[16] Constantin Vlad, *op. cit*., p. 91.

impunerea respectării tratatului de la Neuilly-sur-Seine de către Bulgaria[17]. Odată semnat şi acest document, Take Ionescu mărturisea: „*Dorinţa mea ar fi de a descoperi formula care să acopere interesele generale, ca şi pe cele indirecte ale popoarelor victorioase în primul război mondial. Mica Antantă ar deveni atunci o bază pentru alianţa tuturor învingătorilor din Europa Centrală şi de Est pentru menţinerea tuturor Tratatelor de Pace împotriva oricărui atac. Speranţa mea este ca ceea ce am făcut să evolueze în acest sens în viitor*"[18]. Pe toată durata anilor '20, diplomaţia României a avansat un program îmbrăţişând exclusiv principii şi obiective specifice raporturilor interstatale, precum: cooperarea internaţională; egalitatea între state; combaterea revizionismului şi excluderea războiului din viaţa internaţională[19]. În acest sens, România a fost alături de Franţa, care în 1923 propunea, în cadrul Ligii Naţiunilor, un proiect intitulat *Tratat de asistenţă mutuală* –, şi care prevedea în mod solemn în primul său articol că „*războiul de agresiune constituie o crimă internaţională*"[20]. La rândul ei, Franţa a acordat „*atenţie*" României – ca de altfel şi celorlalţi aliaţi răsăriteni – cu scopul de consolidare a capacităţii de apărare faţă de Germania, dar şi de constituire a unui „*coridor sanitar*" contra Rusiei[21]. După anul 1925, politica Franţei de securitate colectivă, prin care să se consolideze pacea, a fost continuată de către Aristide Briand în calitate de ministru de Externe (până în 1932). Este de subliniat că eforturile diplomaţiei române – din această perioadă – s-au concentrat asupra unei game largi şi variate de obiective[22]: o susţinută activitate în cadrul Societăţii Naţiunilor în favoarea păcii şi securităţii internaţionale; crearea unor organisme şi mecanisme de securitate în plan regional; întărirea alianţelor tradiţionale ale României cu cele două puteri occidentale, Franţa şi Marea Britanie. Referindu-se la aceste obiective ale României, I.G. Duca – ministru al Afacerilor Externe (1922-1926) – sublinia că era imperios necesar întărirea legăturilor cu Marile Puteri şi „*menţinerea unor raporturi cordiale cu vecinii de care ne leagă interese comune*"[23] și, de asemenea, aprecia că împărțirea Europei – conform rezultatelor Conferinței de la Locarno – în

[17] Ioan Scurtu, *România şi Marile Puteri (1918-1933). Documente*, Bucureşti, Editura Fundaţiei România de Mâine, 1999, doc. 36, p. 104.
[18] Apud Frederic C. Nanu, *Politica externă a României 1919-1933*, traducere de Liliana Roșca și Emanuela Ungureanu, Iași, Institutul European, 1993, p. 85.
[19] Ioan Scurtu, Gheorghe Buzatu, *Istoria Românilor în secolul XX*, București, Editura Paideia, 1999, p. 11.
[20] Constantin Vlad, *op. cit.*, p. 94.
[21] Maria Georgescu, *Franţa şi România în sistemul de securitate colectivă europeană în anii '20. Speranţe şi iluzii*, în *Diplomaţie şi diplomaţi români*, vol. II, coord. Gh. Buzatu, Valeriu Florin Dobrinescu, Horia Dumitrescu, Focşani, Editura Pallas, 2002, pp. 253-254.
[22] Andrei Alexandru Căpuşan, *Diplomaţi români de elită*, vol. II, Universitatea din Bucureşti, 2009, pp. 71-79.
[23] *Reprezentanţele diplomatice ale României*, vol. II, *1911-1939*, Bucureşti, Editura Politică, 1971, p. 10.

țări cu granițe garantate și altele lăsate în voia soartei „*va spori nesiguranța Europei*” și, drept urmare, cerea lui Nicolae Titulescu, ministru plenipotențiar la Londra și lui Constantin Diamandi, cu post asemănător la Paris, să atragă atenția guvernelor pe lângă care erau acreditați asupra primejdiei pentru pacea europeană a unor atari înțelegeri multilaterale și să arate că „*dacă urmăresc, într-adevăr, consolidarea situației create de război, trebuie să caute neapărat mijlocul de a da o garanție și celorlalte state*”[24]. Totodată, Nicolae Titulescu a cerut lui Austen Chamberlain, ministru de Externe, o declarație publică în care să se specifice că Marea Britanie „*are interesul să mențină ordinea în Europa Centrală*” și că încercarea „*de a modifica ordinea, prin mijloace violente, nu o poate lăsa indiferentă*”[25]. Diplomaţii români au dus o politică externă de pe poziţia intereselor României, dar şi în postura de veritabili europeni. În demersul ei pe plan internaţional, România a trebuit să ţină seama de mai multe primejdii: „*poziţia politico-geografică; eventualitatea totdeauna posibilă a unei agresiuni din partea Rusiei Sovietice care nu a recunoscut niciodată în drept statutul nostru teritorial; vecinătatea noastră cu unele state învinse în urma războiului şi care pregătesc în ascuns şi reclamă pe faţă revizuirea statutului teritorial consfinţit de tratate; lipsa unei industrii naţionale de armament capabilă să subvină, într-un moment de criză, nevoilor armatei noastre*”[26].

Legăturile diplomatice, economice, militare, culturale şi nu numai au fost întărite, în toată perioada interbelică, cu Marile Puteri şi prin vizitele în Franţa a unor personalităţi politice, cum a fost şi cazul ministrului de Externe, Ion Mitilineu, în mai 1927[27]. Referindu-se la istoria relaţiilor româno-franceze, Nicolae Titulescu afirma că aceasta nu ar putea fi decât „*istoria unei prietenii neumbrite, a unei înţelegeri neîntrerupte*”[28]. Dar iniţiativa lui Mitilineu de a vizita Franţa avea drept scop şi dorinţa evidentă ca politica externă a României să fie vizibilă, bine cunoscută şi să inspire încredere. Pentru aceasta, diplomaţia românească din anii ’20 – în general, şi Mitilineu în special – trebuia să se angajeze în: extinderea şi adâncirea prezenţei internaţionale a României, a scopului şi calităţii acţiunilor sale; identificarea

[24] Em. Bold, I. Ciupercă, *Europa în derivă (1918-1940). Din istoria relaţiilor internaţionale*, ediţia a II-a, Iaşi, Casa Editorială Demiurg Plus, 2010, p. 99.
[25] Ibidem.
[26] Apud Maria Georgescu, *op. cit.*, p. 259.
[27] A.M.A.E., fond 71 Franţa, vol. 64, f. 85; vezi și Marusia Cîrstea, *Din relaţiile diplomatice româno-franceze. Vizita ministrului de externe Ion Mitilineu în Franţa (mai 1927)*, în „Revista de Ştiinţe Politice/Revue des Sciences Politiques”, nr. 25/2010, Craiova, Editura Universitaria, 2010, pp. 38-44.
[28] Apud Teodor Meleşcanu, *Renaşterea diplomaţiei româneşti 1994-1996*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, p. 261.

domeniilor potenţiale de acţiune ale României; căutarea alianţelor cu toate statele care militau pentru păstrarea *statu-quo*-ului. În cadrul vizitei din Franţa, Mitilineu a fost primit, împreună cu Diamandi, în audienţă la preşedintele republicii, Gaston Doumergue. Cu această ocazie, presa franceză publica un şir lung de articole în care se sublinia că „*Mitilineu este un partizan frecvent al stabilizării situaţiei politice în Europa Centrală, printr-o combinaţie politică analoagă celei de la Locarno*”[29]. Discuţiile purtate de ministrul român cu preşedintele Franţei G. Doumergue, apoi cu Poincaré, Briand, generalul Fatou ş.a. au urmărit să facă cunoscut opiniei publice franceze obiectivele şi direcţiile politicii externe româneşti din acea perioadă[30]. În acest sens, ministrul român a subliniat că ţara noastră are interes în o strânsă colaborare – politică, diplomatică, economică, culturală, militară – cu Franţa. În cadrul discuţiilor purtate de I. Mitilineu cu R. Poincaré, ministrul de Externe român sublinia că România doreşte nu numai consolidarea păcii în Europa Centrală, ci şi „*prelungirea ei şi în Balcani până la Grecia şi Turcia*”[31]. Din discuţiile purtate cu ministrul Mitilineu, sublinia presa franceză, „*se degajă o mare amiciţie a României pentru Franţa, o mare bunăvoinţă internaţională şi un optimism rezonabil asupra situaţiei externe a României*”[32]; evoluţia raporturilor dintre Marile Puteri şi, în special, raporturile dintre Anglia şi U.R.S.S., pentru că România nu a avut „*până acum niciun fel de raport cu Rusia, nici politic, nici economic*”[33]. De asemenea, Mitilineu aprecia că: „*Întărirea acordului franco-englez în urma călătoriei preşedintelui Doumergue la Londra constituie un augur excelent pentru viitor, îngăduind să se continue cu mai mult curaj şi succes politica naţională a României, ale cărei baze sunt pacea şi menţinerea statu-quo-ului*”[34]; rezolvarea pe cale politică a problemelor care pun în pericol pacea lumii. România a făcut în mai multe rânduri propuneri Rusiei Sovietice pentru încheierea unui pact de neagresiune, însă aceasta „*nu a răspuns la aceste propuneri*”[35]. Un Pact de renunţare generală la război (denumit și *Pactul de la Paris* sau *Pactul Briand-Kellogg*) avea să fie semnat la Paris, la 27 august 1928, fiind primul tratat internațional care interzicea recurgerea la război pentru rezolvarea diferendelor internaționale. Guvernul român a aderat la acest pact, după care a semnat *Protocolul de la Moscova* din 9 februarie 1929 (prin

[29] A.M.A.E., fond 71 Franţa, vol. 64, f. 90.
[30] *Ibidem*, ff. 91-92.
[31] Maria Georgescu, *op. cit.*, p. 260.
[32] A.M.A.E., fond 71 Franţa, vol. 64, f. 100.
[33] *Ibidem*, f. 94.
[34] *Ibidem*, f. 101.
[35] *Ibidem*, f. 100.

care România, Uniunea Sovietică, Polonia, Estonia și Letonia se angajau să-l pună imediat în vigoare în raporturile reciproce)[36].

În deceniul patru, din secolul trecut, întreg ansamblul de acorduri, pacte, tratate se va nărui sub presiunea politicii revanşarde şi agresive, care avea să ducă la război. *Frontul de la Stresa* prin care Marea Britanie, Franţa şi Italia condamnau „*repudierea unilaterală a tratatelor*" şi garantau independenţa şi integritatea Austriei (14 aprilie 1935) reprezentau, practic, o ultimă încercare de constituire a unui front antigerman[37]. Evenimentele din anul 1936 – continuarea operaţiunilor militare în Etiopia (octombrie 1935 – mai 1936); invazia zonei demilitarizate a Rhenaniei (7 martie); introducerea serviciului militar obligatoriu în Austria (1 aprilie); semnarea acordului austro-german (11 iulie); începutul războiului civil din Spania (17 iulie); semnarea tratatului de la Montreux (20 iulie); constituirea Axei Berlin-Roma (25 octombrie) ș.a. – au dus la o turnură periculoasă, în special pentru statele din centrul şi sud-estul Europei[38]. Referindu-se la aceste evenimente marele diplomat român N. Titulescu remarca: „*La ora actuală Europa seamănă cu o tabără de citadele fortificate care se ridică una împotriva celeilalte. Înalte bariere vamale le separă total. În interiorul fiecărei citadele oamenii se înarmează, pretutindeni sub masca intereselor apărării naţionale, deşi se poate face o distincţie clară între cei care se înarmează pentru că sunt ameninţaţi şi cei care nu sunt ameninţaţi, dar cu toate acestea se înarmează, urmărind negreşit un anume scop, căci atunci când e vorba de pace, fie şi numai în vorbe, ei o acordă anumitor naţiuni şi păstrează o tăcere îngrijorătoare pentru cele care nu figurează pe listă*"[39]. Sub influența acestor evenimente – ce s-au derulat după Acordul de la Locarno și constituirea Frontului de la Stresa – și la inițiativa unor diplomați cu experiență, din statele din centrul și sud-estul Europei (precum Edvard Beneš, Nicolae Titulescu, Rüstü-Aras ș.a.), au avut loc două evenimente majore pentru statele din această zonă: semnarea Pactului de reorganizare al Micii Înțelegeri (16 februarie 1933) și al Pactului Balcanic (9 februarie 1934). Astfel, alături de Mica Înțelegere (dar separat de ea), Pactul Balcanic avea semnificația unei „*adevărate bariere împotriva tendințelor revizioniste și*

[36] Ioan Scurtu, Gheorghe Buzatu, *op. cit*., p. 13.
[37] F.-G. Dreyfus, A. Jourcin, P. Thibault, P. Milza, *Istoria universală*, vol. 3, *Evoluţia lumii contemporane*, traducere de Maria Cazanacli și George Anania, București, Editura Univers Enciclopedic, 2006, p. 427.
[38] Jean-Baptiste Duroselle, *Istoria relaţiilor internaţionale. 1919-1947*, vol. I, traducere de Anca Airinei, București, Editura Științelor Sociale și Politice, 2006, pp. 147-153.
[39] Apud Nicolae Titulescu, *Pledoarii pentru pace*, ediție îngrijită de George G. Potra și Constantin I. Turcu, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 502.

revanșiste"[40]. Această politică va fi susținută, mai târziu – și de Victor Antonescu (ministru de Externe între anii 1936 și 1937), care într-un interviu acordat ziarului „L'Intransigeant" sublinia: „*Prietenia și alianța cu Franța sunt bazele politicii externe generale a României. România dorește, de asemenea, să aprofundeze alianța cu statele Micii Înțelegeri și Înțelegerii Balcanice și a întări aceea cu Polonia. Vor fi strânse și legăturile amicale cu Anglia*"[41].

România a sesizat din 1936-1937 noul curs al relaţiilor internaţionale; schimbarea decisivă s-a dovedit a fi hotărârea Reich-ului nazist de a alege soluţia războiului pentru satisfacerea propriilor planuri imperialiste. În 1936/1937 – martie 1939, Germania a reuşit o „*disimulare*" a obiectivelor propuse şi această orientare a găsit „*înţelegerea*" Londrei şi a Parisului, iar rezultatul general a fost ocuparea Austriei, apoi a zonei sudete a Cehoslovaciei şi, în cele din urmă, desfiinţarea statului liber cehoslovac şi înrobirea Albaniei. România s-a aflat, de fiecare dată, alături de victimele agresiunilor fasciste; deosebit de semnificativ fiind gestul ei în ajunul Acordului de la München[42]. Poziția României privind „*aranjamentul de la München*" se desprinde și dintr-un document aflat în arhiva Ministerului de Externe și care se referă la întâlnirea, din 15 noiembrie 1938, dintre ministrul N.P. Comnen și Lordul Halifax. Cu această ocazie, ministrul român preciza: „*România n-a vrut să profite întru nimic de dezagregarea Statului Cehoslovac. Deşi Guvernul român a fost solicitat de o parte a partidelor politice slovace de a reclama un mandat asupra Slovaciei, el nu s-a gândit nici o clipă să dea curs acestor cereri* […] *Pentru liniștirea spiritelor și pentru încetarea propagandei interesate făcută de unii sau alții dintre factorii din afară ar fi necesar ca Statutul internațional al Cehoslovaciei să fie definitiv și cât mai grabnic fixat în spiritul acordului de la München. În același timp ar fi bine de a acorda un ajutor economic Cehoslovaciei pentru ca să-și poată păstra independența. Această independență este o necesitate vitală pentru România și prezintă în același timp și un mare interes pentru Marile Puteri occidentale. Marile Puteri, dacă îmi este îngăduit să fiu sincer, au contractat față de Cehoslovacia o întreită obligațiune: politică, juridică și morală. Prin asigurările de la 19 septembrie trecut, Anglia și Franța declarau categoric Cehoslovaciei că, dacă acceptă*

[40] Alexandru Oşca, *Managementul crizelor regionale. Modelul balcanic interbelic*, Bucureşti, Editura Academiei de Înalte Studii Militare, 2003, p. 269; Ioan Scurtu, Gheorghe Buzatu, *op. cit*., p. 13.
[41] A.M.A.E., fond 71 România, vol. 3, f. 175.
[42] Gh. Buzatu, *România şi Marile Puteri (1939-1947)*, București, Editura Enciclopedică, 2003, pp. 23, 24.

sugestiunile făcute la Praga și se hotărăște la sacrificiul ce i se cere, ele sunt gata să asigure Cehoslovaciei granițele sale viitoare. Pe baza acestor asigurări, Cehoslovacia a acceptat principiul sacrificiilor ce i se cereau […] *Date fiind cele de mai sus, Cehoslovacia poate cu drept cuvânt susține că nu ar fi acceptat niciodată amputațiunile masive ce i-au fost impuse, dacă nu ar fi primit în două rânduri și în mod solemn, asigurarea că viitorul său statut teritorial urma să fie garantat de către cele patru Mari Puteri*"[43]. Din păcate, garanțiile Marilor Puteri nu s-au concretizat; numai după ocuparea de către Germania a ceea ce mai rămăsese din Cehoslovacia, la 15 martie 1939, Marea Britanie și Franța au devenit mai active în încercarea de a bloca expansiunea germană spre Europa de Est. În lunile martie și aprilie 1939, guvernele Marii Britanii și Franței – considerând că Polonia și România se aflau în fața unui pericol iminent – s-au angajat să dea tot ajutorul posibil pentru a rezista oricărei amenințări la adresa independenței lor. De-a lungul întregii veri a anului 1939, politica externă a României a continuat să urmărească menținerea echilibrului între cele două principale amenințări la adresa securității sale: Germania și Uniunea Sovietică. După încheierea pactului de neagresiune dintre Germania și Uniunea Sovietică (23 august 1939), liderii politici români erau convinși că cel mai mare pericol pentru integritatea teritorială a țării venea din partea statului sovietic.

România a urmat pe plan extern, în toată această perioadă, „*o politică de realităţi*" – aşa cum a precizat Grigore Gafencu (titularul Externelor la Bucureşti în perioada decembrie 1938 – mai 1940)[44]. În timpul ministeriatului său, Gafencu a încercat, pe lângă direcțiile generale ce-i fuseseră trasate cu ocazia numirii în fruntea diplomației românești, să întărească legătura între statele care alcătuiau Înțelegerea Balcanică, urmărind transformarea ei într-un „*bloc al neutrilor*" care să stopeze penetrația germană în Peninsula Balcanică și să garanteze frontierele în această zonă. Referindu-se la constituirea unui „*bloc de State neutre în sud-estul european*", într-un document adresat lui V.V. Tilea se menționau principalele obiective care trebuiau îndeplinite de eventuali parteneri ce doreau „*închegarea acestui bloc al neutrilor*", și anume: „*neutralitate desăvârșită în cadrul actualului conflict; neagresiune între statele făcând parte din bloc. Obligațiile de asistență mutuale stipulate între unele State făcând parte din bloc, rămân în vigoare și joacă în caz de agresiune; în cazul unei agresiuni externe*

[43] A.M.A.E., fond 71 Anglia, vol. 40, ff. 117-121.
[44] Gh. Buzatu, *op. cit.*, p. 23.

împotriva unuia dintre Statele făcând parte din blocul neutrilor, celelalte vor păstra cel puțin o neutralitate binevoitoare față de Statul atacat; decizii luate de acord în vederea normalizării măsurilor militare luate la frontierele comune; stabilirea unui contact direct între Miniștrii Afacerilor Străine ai Statelor făcând parte din blocul neutrilor. Schimb de informații politice și economice între Guverne; adoptarea unor măsuri de ordin economic în baza comunității de interese. Punctele de mai sus urmează să facă obiectul unei înțelegeri prealabile între cele patru state ale Înțelegerii Balcanice și a fi supuse apoi Italiei, Bulgariei și Ungariei"[45].

Sub presiunea opiniei publice, decisă să apere independenţa şi integritatea teritorială a statului, ca şi datorită orientării pozitive a unor lideri, politica externă a României după München a corespuns intereselor fundamentale ale poporului şi păcii europene. Grigore Gafencu – într-un expozeu făcut în seara zilei de 29 decembrie 1938 la Radio-București –, a declarat că: „*România urmărea în afară, cu statornică voinţă, o politică de pace. Pentru statul român prezenta interes orice sforţare de înţelegere sau de apropiere între marile puteri, ceea ce nu-l împiedica să respingă cu toată hotărârea orice amestec din afară în treburile sale interne*"[46]. Tot cu această ocazie, Grigore Gafencu sublinia principiile pe care se baza politica externă a României, și anume: „*1) Politica noastră externă* – sublinia acesta – *nu poate avea izvorul ei de putere şi sprijinul ei de căpetenie, moral şi material, decât înlăuntrul ţării. Numai în ţară poate găsi ea temelia de care are neapărat nevoie: o conştiinţă românească, gata oricând să se închege într-un singur bloc, o armată bine pregătită şi gata la orice jertfă; 2)* […] *România stăruie în credinţa ei că printr-o cooperare între naţiuni, leală şi de bună credinţă, se poate împlini dorul de pace al omenirii; 3)* […] *România urmărește cu interes și simpatie orice sforțare de înțelegere sau de apropiere între Marile Puteri din Apusul și din Centrul Europei, puteri asupra cărora apasă, mai ales după întâlnirea de la München, sarcina plină de răspundere, de a apăra și de a salva civilizația europeană.* […] *4) România își dă seama de rolul însemnat pe care îl au de împlinit Statele mari și mai mici din Europa răsăriteană. De spiritul lor de înțelegere, de simțul lor de solidaritate, atârnă în bună parte echilibrul și liniștea Continentului. Ea stăruie deci, cu o credință statornică, în politica de alianță cu Polonia, factor de pace cu atât mai hotărâtor*, cu

[45] A.M.A.E., fond 71 România, vol. 7, ff. 306-307.
[46] *Ibidem*, vol. 5, f. 500.

cât se afirmă mai de nezdruncinat. Și stăruie, în raporturile ei de credincioasă prietenie cu poporul cehoslovac și în voința ei de tot mai strânsă colaborare, pe toate tărâmurile, cu aliata ei Iugoslavia, de care o leagă interese comune în Balcani, dar o leagă mai ales interesul de a întări și de a dezvolta pacea dunăreană. România se mai sprijină, cu toată încrederea, pe pactul balcanic, care o apropie și o leagă de alte două puteri, Turcia și Grecia, care împărtășesc vederile și hotărârile ei cu privire la statornicirea stărilor și la apărarea bunei rânduieli în ținuturile din sud-estul european […]. *În ce privește relațiile cu Uniunea Sovietică, România ține cu toată lealitatea să păstreze mai departe pașnicele raporturi de bună vecinătate ce dăinuiesc de atâția ani și au fost întărite în termeni precişi, prin protocoalele și pactele de pace și de definiție a agresorului; 5) România urmărește de aproape și într-un spirit de dreptate problemele minoritare* […] *6) România își împlinește pașnicele ei îndatoriri față de ea însăși, de vecinii și de toate Statele ce o înconjoară pe temeiul unei desăvârșite neatârnări și a deplinei ei integrități teritoriale. Ele constituie un patrimoniu sfânt. Nici un român nu va îngădui știrbirea lor*"[47]. La scurt timp după numirea sa ca ministru de Externe, Grigore Gafencu a întreprins un turneu diplomatic în capitalele Berlin, Paris, Londra, Belgrad, Ankara și Atena. Rezultatul general al vizitei a fost unul ambiguu şi contradictoriu, reflectând de fapt politica ce era promovată de guvernul de la Bucureşti: pe de o parte, la Berlin, Gafencu a dat asigurări că România nu are de gând să participe la politica de încercuire a Reich-ului promovată de englezi, dar, de cealaltă parte, la Londra şi la Paris, el a făcut, practic, declaraţii aproape total opuse[48].

După evenimentele din martie 1939, România a beneficiat, un timp scurt, de condiţii externe favorabile. Franţa şi Marea Britanie, în contextul renunţării progresive la conciliatorism, au dovedit prin eforturi concrete că nu le era indiferentă înrobirea economică şi politică a sud-estului Europei, inclusiv a României, de către Germania[49]. Dar, încheierea Pactului Ribbentrop-Molotov, la 23 august 1939 a constituit pentru liderii români un șoc în adevăratul sens al cuvântului, deoarece aceștia își bazaseră politica lor externă pe opoziția ireductibilă care exista între nazism și comunism.

[47] *Ibidem*, ff. 501-505; vezi și Grigore Gafencu, *Politica externă a României. 1939. Cinci cuvântări*, Bucureşti, 1939, pp. 7-12.

[48] Sorin Arhire, *Politica externă a României 1920-1940 (II)*, în „Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis", 4/2012, p. 299.
[49] Gh. Buzatu, *op. cit.*, p. 40.

În acest context internațional, regele Carol al II-lea convoca, la 6 septembrie 1939[50], o întrunire a Consilierilor Regali și a unor miniștrii ai României, cu participarea D-lor „*General Văitoianu, Dr. Vaida-Voevod, G.G. Mironescu, Profesor Iorga, Dr. Anghelescu, Gh. Tătărescu, Constantin Argetoianu și Generalul Baliff* […] *precum și Armand Călinescu, prim-ministru, Grigore Gafencu, ministru al Afacerilor Străine și Ernest Urdăreanu, ministrul Palatului*”[51]. Cu această ocazie, „*Regele a făcut o expunere a politicii noastre externe în lunile din urmă și a atitudinii noastre față de conflictul care a izbucnit între Polonia, Germania, Franța și Anglia*”[52]. Mai mulți participanți și-au exprimat opiniile cu privire la noua situație internațională subliniind necesitatea ca România să se declare „*pentru o neutralitate absolută*”[53] și votând în unanimitate păstrarea și „*observarea strict a regulilor neutralității stabilite prin convențiile internaționale față de beligeranții din actualul conflict*”[54]. În cuvântarea sa, Dr. Vaida-Voevod sublinia: „*Este nevoie să se dea un comunicat cu privire la neutralitatea României. Dl. Vaida știe că Germania așteaptă o asemenea declarație. Se întreabă însă ce ne va da în schimb Germania? Și se mai întreabă dacă și celelalte State beligerante ne vor face declarații pentru a garanta neutralitatea noastră*”[55]. De asemenea, N. Iorga sublinia că: „*Să nu facem niciodată o politică de frică. Să nu se creadă niciodată că ne închinăm puterii pentru că este putere. O asemenea închinare ar fi un act degradant și ar fi păcat de toate jertfele pe care le-am făcut în trecut și le facem și azi pentru țară. Țin să spun următoarele: facem o altă politică decât aceea pe care am dori s-o facem. Am fi voit o altă politică – nu ne e dat să o putem împlini. Deci vom păstra neutralitatea. Dar să fie o neutralitate demnă și onestă*”[56].

Complexitatea situației internaționale, schimbarea raportului de forțe dintre Marile Puteri au determinat România să adopte neutralitatea, în speranța menținerii intacte a forțelor sale și în așteptarea unor condiții externe favorabile pentru atingerea obiectivelor sale –, conform intereselor naționale și normelor dreptului internațional.

BIBLIOGRAPHY:

[50] Vezi Ion Mamina, *Consilii de Coroană*, București, Editura Enciclopedică, 1997, pp. 176-187.
[51] A.M.A.E., fond 71 România, vol. 7, f. 172.
[52] Ibidem.
[53] *Ibidem*, f. 173.
[54] *Ibidem*, f. 180.
[55] *Ibidem*, f. 173.
[56] *Ibidem*, ff. 174-176.

1. Arhiva Ministerului Afacerilor Externe al României, București, fond 71 Anglia, vol. 40; fond 71 Franţa, vol. 64; fond 71 România, vols. 3, 5, 7.
2. Anghel, Florin, *Construirea sistemului „Cordon Sanitaire". Relaţii româno-polone 1919-1926*, Târgovişte, Editura Cetatea de Scaun, 2008.
3. Arhire, Sorin, *Politica externă a României 1920-1940 (I)*, în „Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis", 3/2011.
4. Bold, Em., Ciupercă, I., *Europa în derivă (1918-1940). Din istoria relaţiilor internaţionale*, ediţia a II-a, Iaşi, Casa Editorială Demiurg Plus, 2010.
5. Buzatu, Gh., *România şi Marile Puteri (1939-1947)*, București, Editura Enciclopedică, 2003.
6. Campus, Eliza, *Mica Înţelegere*, ediția a II-a, București, Editura Academiei, 1997.
7. Căpuşan, Andrei Alexandru, *Diplomaţi români de elită*, vol. II, Universitatea din Bucureşti, 2009.
8. Cîrstea, Marusia, *Din istoria relaţiilor anglo-române (1936-1939)*, Bucureşti, Editura Mica Valahie, 2004.
9. Constantin, Ion, *Din istoria Poloniei şi a relaţiilor româno-polone*, București, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2005.
10. Dreyfus, F.-G., Jourcin, A., Thibault, P., Milza, P., *Istoria universală*, vol. 3, *Evoluţia lumii contemporane*, traducere de Maria Cazanacli și George Anania, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2006.
11. Duroselle, Jean-Baptiste, *Istoria relaţiilor internaţionale. 1919-1947*, vol. I, traducere de Anca Airinei, Bucureşti, Editura Ştiinţelor Sociale şi Politice, 2006.
12. Funderburk, David Britton, *Politica Marii Britanii faţă de România 1938-1940. Studiu asupra strategiei economice şi politice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.
13. Georgescu, Maria, *Franţa şi România în sistemul de securitate colectivă europeană în anii '20. Speranţe şi iluzii*, în *Diplomaţie şi diplomaţi români*, vol. II, coord. Gh. Buzatu, Valeriu Florin Dobrinescu, Horia Dumitrescu, Focşani, Editura Pallas, 2002.
14. Gray, Colin S., *Războiul, pacea şi relaţiile internaţionale. O introducere în istoria strategică*, traducere de Ramona Lupu, Iași, Editura Polirom, 2010.

15. Hrenciuc, Daniel, *România şi Polonia. 1918-1931. Relaţii politice, diplomatice şi militare*, ediția a II-a, Rădăuți, Editura Septentrion, 2003.
16. Idem, *România şi Polonia. 1932-1939. Relaţii politice şi diplomatice*, Suceava, Editura Universității, 2005.
17. *Istoria Românilor*, vol. VIII, *România Întregită (1918-1940)*, coord. Ioan Scurtu, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2003.
18. Mamina, Ion, *Consilii de Coroană*, București, Editura Enciclopedică, 1997.
19. Meleşcanu, Teodor, *Renaşterea diplomaţiei româneşti 1994-1996*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002.
20. Moisuc, Viorica, *Istoria relaţiilor internaţionale. Până la mijlocul secolului al XX-lea*, ediția a III-a, Bucureşti, Editura Fundaţiei România de Mâine, 2007.
21. Nanu, Frederic C., *Politica externă a României 1919-1933*, traducere de Liliana Roșca și Emanuela Ungureanu, Iaşi, Institutul European, 1993.
22. Oşca, Alexandru, *Managementul crizelor regionale. Modelul balcanic interbelic*, Bucureşti, Editura Academiei de Înalte Studii Militare, 2003.
23. Popescu, Marian Chiriac, *Relațiile militare româno-polone în perioada interbelică (1918-1939)*, București, Editura Sigma, 2001.
24. *Reprezentanţele diplomatice ale României*, vol. II, *1911-1939*, Bucureşti, Editura Politică, 1971.
25. Scurtu, Ioan, *România şi Marile Puteri (1918-1933). Documente*, Bucureşti, Editura Fundaţiei România de Mâine, 1999.
26. Scurtu, Ioan, Buzatu, Gh., *Istoria Românilor în secolul XX*, București, Editura Paideia, 1999.
27. Titulescu, Nicolae, *Pledoarii pentru pace*, ediție îngrijită de George G. Potra și Constantin I. Turcu, București, Editura Enciclopedică, 1996
28. Vlad, Constantin, *Istoria diplomației. Secolul XX*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2014.
29. Xeni, Constantin, *Take Ionescu*, ediția a II-a, București, Editura Tritonic, 2002.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

ETHNICITY AND BELONGING. A CULTURAL POINT OF VIEW

Speranța Milancovici, Assoc. Prof., PhD, „Vasile Goldiș" Western University of Arad

Ștefan-Iaroslav Daniel, PhD Student, „Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca/ „Vasile Goldiș" Western University of Arad

Abstract: Plunging into Haitian culture is a privilege and a responsibility. The contact with the Haitian civilization determines a scientific and moral obligation to shed light on the varied and complex mechanisms of the current situation, from a cultural point of view.

The purpose of this demarche is not to reinforce the popular and common idea that Haiti is a hopeless country, neither to plead the cause of its miraculous saving by culture, but to offer a fresh perspective of the Haitian spirit by trying to emphasize the premises of its interactions with alterity and offering ways to streamline the multi and intercultural communication.

We have to admit the truth that centuries of slavery and colonialism left in Haiti a legacy of racial discrimination. Nowadays, the country is overcrowded with expatriates, foreign delegates, MINUSTAH personnel (United Nations Mission in Haiti) and missionaries. The social landscape transformed under the influence of the Non-Governmental Organizations but in a surprising way, the situation is not getting better. Why the multi-billion-dollar aid not only did too little to help but also did much harm, increasing violence, thrusting aside the locals from the decision making positions and amplifying the lack of trust in foreigners.

A possible explanation could be the lack of efficient intercultural communication. The first condition for any person trying to integrate in a community is to listen to the internal voice of the environment. To feel the vibrations of the local culture and the energies that spring from the specific way of conceiving existence. Otherwise, help becomes killing with kindness.

What can all the foreigners in Haiti comprehend of the suffering and ancestral loss that population had to bear? History produced in this part of the world one of the poorest countries, yet one of its richest cultures, both popular and intellectual. Understand the locals way of living and believing, may be a valuable key to unlock intercultural communication and to impulse the efficiency of the continuous foreign presence in Haiti.

Keywords: Haitian culture, civilization, communication, cultural background

A plonja în cultura haitiană este un privilegiu și, totodată, o responsabilitate. Contactul cu civilizația din partea vestică a Hispaniolei determină o obligație științifică și morală, aceea de a lumina conurile de umbră ale mecanismelor variate și complexe care guvernează situația actual a țării, dintr-un punct de vedere cultural.

De la primul pas pe care un străin temerar îl face pe țărmul vestic al insulei divizate între Republica Dominicană și Haiti, prima republică neagră liberă a lumii, ceea ce izbește privirea și simțirea este o invazie spectaculoasă de culoare care ocupă întreg spațiul orizontului, punând stăpânire pe întregul peisaj, fie el natural sau uman.

Străbătând Port-au-Prince, capitala haitiană, un gând mi-a apărut în minte încă dintru început: că mă aflu în țara cu cei mai mulți pictori e pe pământ. Înșirate pe străzi, pânze colorate, așa cum e spiritul locului, dau impresia unui tărâm lipsit de griji, în care bucuria de a trăi a locuitorilor se revarsă prin expresii artistice. De la simboluri vaudou până la peisaje, abstracțiuni, chipuri umane sau natură moartă, pictorii haitieni exprimă prin arta lor, de obicei naivă, toate palierele existenței. La o privire mai atentă însă, aparenta fericire colorată acoperă neliniști profunde, strigăte refulate și un tumult sufletesc profund amprentat de sclavia ancestrală.

Trebuie să admitem adevărul potrivit căruia secolele de scalvie și colonialism au lăsat în Haiti moștenirea unei discriminări rasiale. În zilele noastre, țara este supraaglomerată cu expatriați, delegați străini, personal MINUSTAH (Misiunea Națiunilor Unite în Haiti) și misionari. Peisajul social a suferit transformări sub influența Organizațiilor Non-Guvernamentale însă, în mod surprinzător, situația nu s-a îmbunătățit.

O posibilă explicație ar putea fi lipsa comunicării interculturale eficiente. Prima condiție pentru orice persoană care încearcă o integrare într-o comunitate este aceea de a asculta vocea internă a mediului ambiant. De a simți vibrațiile culturii locale și energiile care izvorăsc din modul specific de a concepe existența. Altfel, ajutorul devine ucidere cu bunătate.

Ce pot toți acești străini în Haiti să înțeleagă din suferința și pierderile ancestrale pe care acest popor a trebuit să le suporte? Istoria a produs în această parte a lumii una dintre cele mai sărace țări, însă una dintre cele mai bogate culturi, atât populare, cât și intelectuale.

Înțelegera modului de viață și a sistemului de credințe ale populației ar putea constitui o cheie valoroasă pentru decriptarea comunicării interculturale și, implicit, eficientizarea prezenței străine continue în Haiti.

Pentru a percepe mecanismele subliminale care par să înscrie Haiti pe o spirală a degradării ireversibile și pentru a pătrunde în culisele de sens ale unei anumite vocații perdante pe care cetățeanul acestei entități statale atât de speciale prin unicitatea sa în universul geopolitic mondial și-o asumă cu o voluptate incomprehensibilă pentru un străin, este certamente nevoie de timp. Timp petrecut cu oamenii de rând, timp impărtășit cu elitele acestei națiuni, fie acestea în diaspora sau acasă, timp necesar debarasării de grilele de valori europene sau americane și reașezării într-o matrice de gandire atât de profund marcată de amestecul de rase, de dezrădăcinare și de revoltă viscerală față de colonizatorii seculari.

Iar in zilele noastre, puterea imensă a marilor organizații internaționale și a corporațiilor susține imperialismul neocolonial care prelungește, ca un arc peste timp, esența și principiile colonialismului. Consecința firească a spolierii sistematice este, firește, o dependență economică și o lipsă de capacitate organizatorică socială, reflectată în alegerile prezidențiale amânate, în anii 2015-2016, în repetate rânduri, în răspunsurile firave și neorientate la situațiile de criză precum cutremurul din anul 2010 sau foarte recentul uragan Matthew.

Guy Bajoit identifică trei metode prin care dependența fostelor colonii este prelungită și menținută în timp: continuarea diviziunii internaționale a muncii, țările din Sud fiind puțin industrializate și, drept consecință, mai degrabă producătoare de materie primă ieftină, implantarea de intreprinderi multinaționale care oferă salarii extrem de reduse, obținând profituri colosale și nu în ultimul rând, înglodarea în datorii: „Guvernanții locali au fost împinși să se împrumute pe plan internațional, într-un moment în care pe piețele financiare exista un excedent de capital (petrodolari, după 1973); de atunci, au de rambursat sume gigantice, care ating uneori jumătate din valoarea exporturilor realizate de țările lor. Evident, o atare spoliere compromite succesul oricărui program de ieșire din criză.”[Ferréol, Jucquois, 2005, p. 137].

Scopul acestui demers nu este acela de a întări ideea comună și populară potrivit căreia Haiti este o țară fără scăpare, nici de a pleda cauza unei salvări miraculoase prin cultură, ci de a oferi o perspectivă proaspătă asupra spiritului haitian, încercând să reliefăm premisele interacțiunii acestuia cu alteritatea.

Léon-François Hoffmann, în lucrarea *Haïti: couleurs, croyances, créole,* stabilește ereditatea Republicii Haiti, numind-o o fiică a Africii, apoi o fiică a Franței, identificând astfel cele două influențe decisive care au amprentat acest areal, întâi prin aducerea sclavilor africani pentru a suplini necesarul de forță de muncă pe plantațiile stăpânite de coloniștii francezi, apoi prin implantarea, cel mai adesea forțată, a valorilor și principiilor culturale, religioase și sociale franceze. Se impune însă o precizare: Hispaniola a avut populația, cultura, morala și obiceiurile ei înainte de grefarea populațiilor africane pe aceste teritorii. Tocmai acest amestec unic și fascinant determină culoarea inconfundabilă a locului și particularitățile sale uimitoare. Iar percepția globală, exterioară, lasă loc unei palete de nuanțe interpretative, odată ce abordarea primește o dimensiune interioarizată și particularizată.

În ceea ce privește comunicarea interculturală, având în vedere agenda complexă, din punct de vedere al raselor, identificabilă în cazul populației haitiene, aceasta trebuie analizată de profundis, pornind de la considerentul că „o comparație interculturală relevantă este cea care arată cum forme culturale aparent *primitive,* cum ar fi magia și vrăjitoria, pot, de fapt, să nu fie atât de diferite de așa-numitele forme *avansate*, cum ar fi reprezentările mediatice sau ideologiile științifice.”[O’Sullivan, Hartley, Saunders, Montgomery, Fiske, 2001, p. 183].

Ființa umană nu este niciodată lipsită de bagaj cultural, iar ceea ce este admisibil sau chiar acceptat drept firesc de către o cultură, poate fi perceput drept deviant de către o alta. Acest lucru este cu atât mai posibil cu cât culturile în discuție sunt îndepărtate geografic și lingvistic. Ca atare, comportamentul cultural și lingvistic al africanilor capturați din diverse țări vestice ale continentului, în contact cu comercianții de sclavi, cu proprietarii de plantații și cu aborigenii din Lumea Nouă este un caz clasic pentru studiile interculturale.

Își face loc, în acest moment al discuției, conceptual de *șoc cultural*, „o experiență emoțională și intelectuală care apare la cei care, scoși din contextul lor printr-o întâmplare sau din motive profesionale, sunt puși în situația de a trebui să abordeze într-un fel străinul... Acest șoc este un mijloc important de conștientizare a propriei identități sociale, în măsura în

care este regândit și analizat.” ”[Cohen-Emerique, 1999, p. 304, apud Ferréol, Jucquois, 2005, p. 369].

Deoarece comunicarea, ca fenomen sine qua non al existenței umane, nu se rezumă doar la palierul verbal, ci și (sau mai ales) la nivelul nonverbal și paraverbal, un astfel de șoc atinge atât limbajul articulat, desăvârșit lingvistic, cât și gestica, mimica, percepția asupra normelor sociale etc.

Cercetătorul Pierre Casse distinge patru faze ale reacției individului prins între două lumi, între două modele existențiale ”[apud Ferréol, Jucquois, 2005, p. 369]: prima fază este cea a contactului cu alteritatea, acest moment putând genera diferite reacții, plaja acestora întinzându-se de la reticență la deschidere, de la stânjeneală la entuziasm, curiozitate sau respingere. Faza a doua este cea a încercării de adaptare iar a treia presupune deja emoția confruntării și, implicit, problema identității. Ultima fază este cea a adaptării la situație, iar individual alege, în acest sens, o cale pozitivă sau una negativă.

Pentru a înțelege contextul socio-cultural haitian actual, este necesară o raportare la origini, la rădăcinile adânci care ancorează în solul insulei Hispaniola, credinţele, valorile, identitatea şi speranţele unei populaţii implantate. Prezentul Republicii Haiti poate fi înţeles doar prin referire la trecutul său complex. Realitatea haitiană de astăzi, cu toate contrastele și nonsensurile sale uimitoare şi cu instabilitatea sa politică, mutaţiile sociale şi criza economică, îşi are originile în trecutul său, în vapoarele sale debordând de sclavi africani, în revoluţia sa fondatoare, în suferinţa şi lupta sa în numele unei dorinţe ardente de independenţă.

Chiar dacă astăzi, vechea colonie franceză este populată în majoritate de urmaşii sclavilor aduşi de pe continentul african, primii locuitori ai insulei erau amerindieni. În ceea ce priveşte populaţia existentă la momentul sosirii lui Columb, în iarna anului 1492, există mai multe surse care indică cifre semnificativ diferite. Respectiv, dacă Wesner Emmanuel menţionează că pe întreaga insulă se aflau „abia un milion de locuitori” [Wesner, 2012, p. 44]:, există şi referinţe bibliografice care oferă cifre semnificativ mai mari care urcă până la trei milioane. [Fombrun, 1992, p. 33]

Pe insulă existau, la momentul contactului acesteia cu europenii colonizatori, patru etnii diferite, respectiv: Tainos, Caraïbes, Ciquehens şi Ciboneys, toate acestea provenind din marele neam Arawaks. [Wesner, 2012, p. 44]

Tainos nu erau recunoscuţi ca fiind luptători, drept pentru care la finele sec. XV au fost uşor cuceriţi de către hoardele caraibe. Caraibii au masacrat fără milă populaţia Tainos şi aveau obiceiul să manânce bărbaţii, în numele unor ritualuri. Femeilor li se dădea posibilitatea să devină de îndată soţiile cotropitorilor, fără vreo ceremonie în acest sens. Astfel femeile au continuat să vorbească arawak, iar bărbaţii cotropitori dialectul caraibe. Populaţia Arawak îi numea „Caniba" pe aceşti caraibi care mâncau oameni, astfel s-a format termenul de „canibal". Caraibii au devenit noii stăpâni ai insulei, scindându-se în două clanuri. Cei mai sălbatici s-au instalat în Nord-Est, iar ceilalţi care au suferit o influenţă a populaţiei arawak, moştenind o parte din obiceiurile acestora, s-au stabilit în Sud-Est şi în centru. Confruntările între cele două race au continuat mult timp, periodic, caraibii năvălind în satele locuite de Tainos, jefuindu-i și masacrându-i. Aborigenii numeau această insulă „Quisqueya", ceea ce însemna în limba lor „deliciile vieţii", „marele pământ" sau „acoperişul lumii".

Aborigenii au dispărut în totalitate de pe insulă, actualmente singurele urme ale prezenței acestora fiind cele de natură arheologică. Bolile introduse de europeni au decimat o bună parte dintre aceștia, pentru ca munca silnică să desăvârșească ceea ce epidemiile nu au înfăptuit.

Haiti și-a câștigat independența la data de 01.01.1804, în urma revoluţiei conduse de scalvi, dintre care s-au evidenţiat Toussaint Louveture, Jean-Jaques Dessalines, Henri Christophe şi Alexandre Petion, împotriva marii armate a renumitului Napoleon Bonaparte. [Fleurimond, p. 9]:

Numele oficial de Haïti a fost dat acestei ţări abia cu ocazia declaraţiei de independenţă din 1804. Înainte de aceasta şi după data descoperirii de către Cristofor Columb, respectiv la 06 decembrie 1942, acesta a numit-o „Hispaniola" sau „Mica Spanie" datorită asemănării foarte puternice cu Spania. De asemenea, timp de mulţi ani după descoperire, i se mai spunea şi „Saint Domingue" [Bird, 2013, p. 19]. „HAHITI" se compunea din „HA", adică floare, „HI", mare şi „TI", ţară, ceea ce ar semnifica ţara marilor flori, sau „HAYTI", compus din „HAY", insulă şi „TIHUI", munte, ceea ce vroia să spună deci, insula muntoasă. [di Chiara, 1988, p. 19]

Încă din anii 1630, francezii o numeau „Regina Antilelor" datorită frumuseții particulare, bogatei industrii producătoare de zahăr, a plantațiilor de tutun, indigo, bumbac și

cacao, a locuinţelor luxoase și a potențialului turistic incontestabil al insulei. [Paule, 2013, p. 3]

Ca şi multe alte aspecte care privesc istoria şi evoluţia socio-politică a acestui areal, nu întodeauna informaţile converg spre un numitor comun. Unele voci,mai mult sau mai puțin acreditate, asociază situația actuală din Haiti cu fostul său statut colonial. Evident, spolierea organizată, timp de secole, precum și supunerea forțată în fața unor valori sociale, culturale și economice străine au amprentat decisiv micul stat insular. Trecutul este, fără doar și poate, un reper în înțelegerea prezentului și chiar în prefigurarea viitorului, fără însă a anula șansa ființei umane spre evoluție. Mai mult decât atât, asumarea conștientă a trecutului este condiția desăvârșirii traiectoriei ascendente a unei comunități, fără a cădea însă în patima unor raportări retrograde și a unei indolențe argumentate printr-o ereditate condamnată.

Vocația victimizării face ca, în zilele noastre, figuri ale administrației centrale haitiene, dar și oameni de rând, să prefere raportarea la acest capitol istoric incontestabil traumatizant, fără însă a își asuma o devenire care a ieșit de vreme însemnată deja, de sub auspiciile foștilor colonizatori. Haiti nu este o țară mai puțin dezvoltată pentru că a fost cândva colonie franceză. Lipsa de stabilitate politică, economică și socială nu mai poate fi explicată, mereu și mereu, doar prin raportare la fostul statut colonial.

Răspunsul la încercarea de identificare a cauzelor rezidă, credem, într-o lipsă de cunoaștere și experiență culturală, ambele dezvoltându-se și sedimentându-se în sute de ani. Haiti are o experiență sumară în autoguvernare, iar valorile sale naționale sunt încă insuficient definite.

Charles Gritzner descrie istoria modernă a acestei țări în termeni de *sărăcie, haos* și *corupţie* generalizată. [Gritzner, 2013, p. 59] Frustrarea a justificat, într-o anumită măsură, reacția față de populația de culoare albă, fără a mai reprezenta însă un argument contemporan.

Decizia adesea citată de sursele bibliografice, de a elimina albii din țară și mai ales din orice structură decizională (Dessalines a decimat în jur de 2000 de persoane de culoare albă, conform referințelor istorice) a frustrat Haiti, în mod evident, de experiența administrativă și culturală europeană. Este esențial, prexcizează Gritzner, „să recunoaștem că aceasta a fost o problemă culturală, una a învățării și experienței, și una care persistă dacă poporul nu este altfel instruit. Diferențele sunt explicate prin istoriile culturale diferite, respectiv a Europei de Vest și a Africii. Nu are absolut nimic de a face cu moștenirea rasială (biologică).” [Gritzner,

2013, p. 60]. De altfel, a divide sau a cataloga indivizii pe criteriu biologic sau chiar cultural este o acțiune din ce în ce mai dificilă, dacă nu chiar imposibilă, datorită faptului că, într-un ritm accelerat, populația globului a devenit mixtă și continuă această tendință, atât la nivel strict rasial, cât mai ales cultural.

În altă ordine de idei, societatea haitiană a fost și este divizată din punct de vedere educațional și cultural. Secole de-a rândul, populația cultă era preponderent albă, pentru ca, în zilele noastre, această pătură să fie în continuare exprem de subțire. Chiar dacă progrese esențiale pot fi identificate în sectorul educațional actual, se remarcă în continuare disparități semnificative între mediul urban și cel rural, iar situația nu sunt deloc optimistă în ceea ce privește educația primară, procentul de promovare a acestui ciclu de bază nedepășind, conform statisticilor Programului Națiunilor Unite pentru Dezvoltare, 66%. [OMD 2013, *Haïti, un nouveau regard*, 2014, p. 12].

O problemă constantă rămâne, firește, eradicarea analfabetismului la eșantionul de vârstă 16-50 de ani și, în egală măsură, acoperirea deficitului evident de personal didactic și administrativ, concentrat cu precădere în capitală, precum este, în egală măsură, cazul bibliotecilor sau al centrelor culturale.

Cauzele actualei instabilități socio-politice se originează, cel puțin în parte, în această segregare evidentă cu care se confruntă populația haitiană, pusă în situația de a construi forme fără fond, iar pătura bogată și instruită nu vede sensul se a investi resurse financiare și energetice în țara de origine, orientându-se spre zone mai credibile din punct de vedere economic, politic și social. Cultura definește modul de viață al unui popor, modul în care se raportează la alteritate și, esențial, capacitatea de a absorbi experiență și cunoaștere din modelul consacrat al altor comunități situate pe trepte economice sau socio-culturale superioare. Cultura haitiană, născută dintr-un amestec de fond amerindian, cu adstrat african și influențe spaniole, respectiv franceze, se zbate încă să își definească valorile și să își depășească frustrările. Fără a considera că peisajul social haitian este lipsit de speranță, afirmăm certitudinea unei consistențe grele de sens și a unor potențialități latente fără putință de a fi contestate, considerând că, în propria poveste precum și în istoria modernă, Haiti are încă multe de spus.

BIBLIOGRAPHY:

1. Marc Bird, *L'Independence Haïtienne,* Port-au-Prince, Les Editions Fardin, 2013
2. di Chiara, Catherine Eve, *Le dossier Haïti. Un pays en peril*, Paris, EditionsTallandier, 1988
3. Cohen-Emerique, Margarit, *Chocs culturels et relations interculturelles dans la pratique des travailleurs sociaux. Formation par la méthode des incidents critiques,* „Cahiers de sociologie économique et culturelle", nr. 2, sem. I, pp. 183-218.
4. Ferréol, Gilles, Guy Jucquois, *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale,* București, Polirom, 2005
5. Fleurimond, Wiener Kerns, *Haïti, l'État de la Nation*, Matoury, Guyane Française, Ibis Rouge Editions, 2015
6. Foster, George, *Culture and Conquest,* Quadrangle Books, Chicago, 1960
7. Fombrun, Odette Roy, *L`Ayiti des Indiens,* Port-au-Prince, Fondation 92 / Orf / Edition Henri Deschamps, 1992
8. Gritzner, Charles F., *Haiti,* New York, Chelsea House, 2011
9. Hoffmann, Léon-François, *Haïti: couleurs, croyances, créole,* Port-au-Prince / Montréal, Editions Henri Deschamps / Les Editions du CIDIHCA – Centre International de documentation et d'information haïtienne, caraïbéenne et afro-canadienne, 1990
10. Lucrece, André, *Creolitate,* în Gilles Ferréol, Guy Jucquois, *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale,* București, Polirom, 2005
11. Paule, Nicolas, Gerard Marie Tardieu, *Histoire d`Haïti en images. Reine des Antilles et Haïti Chérie,* Port-au-Prince, Kopivit-L'Action Sociale 2013
12. *Rapport OMD – Objectifs du Millénaire pour le développement 2013, Haïti, un nouveau regard*, Port-au-Prince, PNUD, 2014
13. O'Sullivan, Tim, John Hartley, Danny Saunders, Martin Montgomery, John Fiske, *Concepte fundamentale din științele comunicării și studiile culturale,* București, Polirom, 2001
14. Wesner, Emmanuel, *Histoire, géographie, éducation à la citoyenneté*, [Port-au-Prince], *W2ypp Emmanuel, 2012*

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

TRIANGLE OF DESTINY IN PSYCHOLOGY AND THEOLOGY

Mihai Handaric, Prof., PhD, „Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract: The article "Drama Triangle in Psychology and Theology" analyzes from a biblical perpective the paradigm called "Karpman's Triangle" or "Karpman Drama Triangle" as it is explained in the book: "The Psychology of Communication" by Ivan Ognev and Vladimir Russev (trad. Andreea - Luminiţa Dunaeva. Bucharest: European idea, 2008). The authors of the book mentioned above argue that by using this paradigm, Psychology can explain the problematic relations between people. It's called a triangle because in this paradigm there are involved three characters, playing different roles in human relationships: the persecutor, the victim and the rescuer. The author of this article analyses the paradigm from a biblical perspective, offering biblical solutions to avoid the pitfalls of Karpman Drama Triangle. From a biblical perspective, man must avoid certain relationships, to the extent that it is morally acceptable. But Scripture calls the believer to maintain relationships with their peers even when they suffer material or spiritual losses, including the loss of life. In the Scripture we encounter a specific type of altruistic love, called "ἀγαπη Agape" which is considered to be a gift from God. The author observed that characters from the Scripture, who are acting wrong, will be held accountable for their inappropriate behavior. The tendency to throw the responsibility on account of another is present from the beginning, when the first people, after they defied the divine injunction, have tried to pass the blame the others (Genesis 3:9-13).

Keywords: Drama Triangle, Karpman, Ognev, Psychology, the Bible

1. Definirea paradigmei: „Triunghiul lui Karpman"

Această paradigmă mai este numită și „Triunghiul destinului". Cu ajutorul acestui triunghi psihologii analizează relațiile problematice dintre oameni. Autorul lui este Stephan

Karpman. El spune că în această paradigmă, fiecare din cele trei personaje care formează triunghiul pot trece de la un rol la altul, ceea ce constituie esența dramei în viața reală, la fel ca și în teatru.[1] Numele a fost dat de Eric Berne părintele analizei tranzacţionale. Karpman a publicat articolul în care a prezentat această paradigmă în 1968, iar în anul 1972 a primit premiul Eric Berne Memorial Scientific Award.[2]

În limba engleză Triunghiul lui Karpman mai este numit şi „Triunghiul Dramei”[3]. Denumirea în engleză pare mai aproape de semnificaţia paradigmei, deoarece ea vizează relaţiile conflictuale, care de multe ori conduc la dramă. Paradigma lui Karpman se referă la legătura care se stabileşte între oameni în din punctul de vedere al responsabilităţii (Salvatorul), a puterii (Persecutorul) şi a limitelor pe care le impun relaţiile dintre ei (Victima).[4]

Paradigma este considerată de către psihologi o revoluţie fundamentală în ceea ce priveşte evaluarea relaţiilor conflictuale între oameni. Despre importanţa paradigmei, psihologul Taibi Kahler, creatorul modelului „Process Communication” afirma despre triunghiul lui Karpman: „The Drama Triangle is the E=MC2 of conflict solving”.[5]

Triunghiul Destinului se aplică în prezent în diferite domenii, inclusiv în soluţionarea conflictelor internaţionale dintre state. Stephen Karpman a participat la conferinţa intitulată „Eric Berne Centenary Conference”, care s-a ţinut la Montreal, Canada, în 12 August, 2010, cu titlul „The World Peace Triangles” (*Triunghiurile Păcii Lumii*), unde triunghiul se aplică pentru soluţionarea problemelor ce vizează relaţiile politice internaţionale[6]

2. Explicarea triunghiului

1 Ivan Ognev & Vladimir Russev, *Psihologia comunicării,* trad. Andreea - Luminița Dunaeva. Bucureşti: Ideea Europeană, 2008, p. 249.
2 Stephen B. Karpman, „1972 Eric Berne Memorial Scientific Award Lecture,” din *Transactional Anal, J III,* January 1973, din https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/AwardSpeech.pdf !
3 Vezi și cartea lui Stephen Karpman, A Game Free Life: A Definitive Book on Drama Triangle and Compassion Triangle by the Originator and Author, San Francisco: Drama Triangle Publications, 2014.
4 http://coachingsupervisionacademy.com/the-karpman-drama-triangle/
5 Recomandarea se află pe coperta din spate a cărții, lui Stephen Karpman, *A Game Free Life: A Definitive Book on Drama Triangle and Compassion Triangle by the Originator and Author*, San Francisco: Drama Triangle Publications, 2014.
6 Vezi ABSTRACT Eric Berne's Brainstorming "202" Seminars And The World Peace Triangles Stephen B. Karpman, M.D. ITAA TSTA ITAA Eric Berne Centenary Conference, Montreal, Canada, August 12, 2010, de pe https://www.karpmandramatriangle.com

În acest triunghi intră trei personaje care poartă următoarele nume, în funcţie de rolurile pe care personajele îl joacă în relaţiile dintre ele: Persecutorul, Victima şi Salvatorul. Suntem atenţionaţi că se pot produce schimbări de roluri în acest triunghi. Persectutorul poate să devină Victimă, și invers. La fel, Persecutorul poate deveni Salvator, și invers, iar Salvatorul se poate transforma în Victimă, și invers.

Ognev şi Russev ne oferă un exemplu în acest sens. Copilul poate deveni victimă la școală. Profesoara de matematică devine persecutorul copilului, iar tata devine salvatorul lui. În acest lanţ, profesoara va găsi ușor un Salvator, dar posibil și un Persecutor în persoana Directorului şcolii. Astfel că situaţia poate să continue așa.[7]

Paradigma lui Karpman poate fi aplicată pentru a stabili relaţiile avantajoase într-un sistem în care participă două sau mai multe persoane. Ognev spune că orice comunicare, orice relații reciproce formează un anumit sistem, în care fiecare din participanți joacă un rol foarte bine determinat. Şi dacă se desfășoară un joc, unele relații sunt avantajoase pentru toți participanții din sistem.... Triunghiul ... poate să stabilească, în multe cazuri, de ce vă trebuie aceste relații problematice.[8]

Karpman spune că soluția pentru a evita capcanele acestui triunghi, este ca fiecare din cei implicați în triunghi să își îndeplinească responsabilitatea proprie, să nu aștepte ca altcineva să facă lucruri pe care el însuși le poate și trebuie să le facă. În caz contrar, cel care nu este atent, va intra în acest cerc vicios, în care va deveni persecutor sau chiar victimă, fără să își dea seama.

Ognev încearcă să prezinte câteva informaţii utile pentru a identifica personajele din paradigmă. „Salvatorii sunt psihologi tipici, guru și cei mai buni prieteni sau cele mai bune prietene. În afară de aceasta, Salvatorul își descarcă cu succes deplin agresiviatea față de Persecutor, acumulată din alte triunghiuri, morala nu îl judecă, și pentru el este o ușurare.”[9]

Cititorul este informat că prevenirea intrării în relaţii conflictuale este de preferat decât să încerci să ieşi din asemenea relaţii, odată ce ai intrat acolo. Vorbind despre capcanele comunicării, Ognev ne avertizează.

---

7 Ognev &Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 249.
8 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 252-53.
9 Ognev & Russev, *Psihologia comunicării*, *op.cit.*, p. 253.

> Triunghiul lui Karpman este ceva foarte neplăcut și să ieși din el este cu mult mai greu decât a nimeri acolo. Iar ieșirea din cadrul triunghiului, în unele cazuri (când în relații nu mai este nimic altceva în afara triunghiului), poate însemna distrugerea relațiilor. Acest capitol este dedicat tocmai problemei cum să recunoști o situație periculoasă și cum să ocolești drumul ce conduce direct la acest triunghi.[10]

Omul trebuie să fie atent ca să evite anumite relații, în măsura în care are posibilitatea morală de a le evita. Scriptura ne oferă un sfat asemănător. Domnul Isus Hristos îi avertiza pe ucenici în legătură cu evitarea pericolelor provocate de misiunea care le-a fost încredinţată: „*Păziţi-vă de oameni;* căci vă vor da în judecata soboarelor, şi vă vor bate în sinagogile lor" (Mat 10:17).

Însă vor exista foarte multe situații în care relațiile nedorite nu pot fi evitate. Hristos le spune ucenicilor că vor fi persecutaţi de semenii lor din cauză că ei sunt urmaşi ai Săi.

> *Din pricina Mea, veţi fi duşi înaintea dregătorilor* şi înaintea împăraţilor, ca să slujiţi ca mărturie înaintea lor şi înaintea Neamurilor. Dar, cînd vă vor da în mîna lor, să nu vă îngrijoraţi, gîndindu-vă cum sau ce veţi spune; căci ce veţi avea de spus, vă va fi dat chiar în ceasul acela; fiindcă nu voi veţi vorbi, ci Duhul Tatălui vostru va vorbi în voi (Matei 10:18-20).

Karpman susține că ieșirea din acest triunghi poate însemna distrugerea acelor relații, în cazul în care în acele relații nu mai există nimic altceva în afara triunghiului. Există motive justificate de a menţine asemenea relaţii şi când relaţiile dintre semeni sunt guvernate de interese egoiste. Scriptura îndeamnă credinciosul să păstreze relaţii cu semenii chiar şi atunci când el are de pierdut, fiind rănit, suferind pierderi materiale sau spirituale, inclusiv pierderea vieţii.

Hristos se oferă pe Sine ca model în acest sens. În contextul în care doi din apostoli – fiii lui Zebedei: Iacov şi Ioan au cerut favoarea de a sta la dreapta şi la stânga lui Hristos. El îi învaţă pe apostoli să caute folosul altora.

10 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 253.

> Isus i-a chemat la El, şi le-a zis: „Ştiţi că cei priviţi drept cîrmuitori ai neamurilor, domnesc peste ele, şi mai marii lor le poruncesc cu stăpînire. Dar între voi să nu fie aşa. Ci oricare va vrea să fie mare între voi, să fie slujitorul vostru; şi oricare va vrea să fie cel dintîi între voi, să fie robul tuturor. Căci Fiul omului n'a venit să I se slujească, ci El să slujească şi să-Şi dea viaţa răscumpărare pentru mulţi!" (Marcu 10:42-45)

Mai mulţi teologii consideră că tema Evangheliei după Marcu este versetul 45 din capitolul 10, care aparţine de pasajul citat de noi mai sus: „Căci Fiul omului n'a venit să I se slujească, ci El să slujească şi să-Şi dea viaţa răscumpărare pentru mulţi!"[11]

Biblia vorbeşte despre mai multe tipuri de dragoste. Însă dragostea „ἀγαπη *agápē"* este specifică doar divinităţii. William Barclay, în cartea sa *New Testament Words,*[12] spune că termenul *agape* este un dar al lui Dumnezeu (p.19). Autorii Noului Testament au ales acest cuvânt pentru a descrie dragostea creştină (p.20). Barclay spune că textul reprezentativ pentru *agape* este în Matei 5:43-48, unde citim că Dumnezeu dăruieşte soare şi ploaie la vreme şi celor buni şi celor răi. Iar modelul divin se cere să fie imitat de credincioşi.

Substantivul feminin ἀγαπη *agápē* derivat din verbul *agapáō* „a iubi". Verbul ἀγαπάω *agapáō* înseamnă *a aprecia, a iubi*, indicând direcţia în care se îndreaptă iubirea. Agape înseamnă a te delecta în ceva sau în cineva. Revenind la termenul nostru, acesta se traduce prin *dragoste, purtare de grijă, bunăvoinţă, dorinţă de bine*. Se foloseşte cu referire la Dumnezeu în „1Ioan 4:8 Cine nu iubeşte, n'a cunoscut pe Dumnezeu; pentrucă Dumnezeu este dragoste." Dragostea *agape* scoate în evidenţă scopul binevoitor al divinităţii pentru om,[13] ca în „Ioan 3:16 Fiindcă atît de mult a iubit ἠγάπησεν Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu, pentruca oricine crede în El, să nu piară, ci să aibă viaţa vecinică."

Tatăl a acceptat ca Fiul în relaţia cu oamenii să fie sacrificat pentru recuperarea oamenilor – a acceptat să intre în acest tip de relaţii problematice.

---

11 Vezi articolul lui Charles H. Dyer „*The Purpose of the Gospel of Mark*", din cartea editată de Stanley Toussiant & Charles Dyer, eds., *Essays in Honor of Dwight Pentecost*, Chicago: Moody Press, 1986, p. 53.
12 William Barclay, *New Testament Words*, Westminster: John Knox Press, 2000, p. 19-22.
13 Colin Grant , *Altruism and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 31.

Scriptura porunceşte creştinilor să promoveze relaţii cu semenii, chiar dacă acestea nu le aduc beneficii, ba dimpotrivă. Creştinii sunt îndemnaţi să se implice în relaţii specifice paradigmei lui Karpman.

3. Descrierea rolurilor din Triunghi

În continuare vom face o descriere a celor trei roluri pe care le întâlnim în paradigma noastră. În articolul său intitulat „Fairy Tales and Script Drama Analysis", Stephen B. Karpman, explică paradigma.[14] El susţine că pentru a analiza relaţiile conflictuale este suficient să avem în vedere doar trei roluri pe care le joacă participanţii în aceste relaţii. Ele sunt numite roluri acţiune, spre deosebire de alte paradigme pe care autorul le menţionează în acelaşi articol. Aceste personaje sunt: *Persecutorul* (P), *Salvatorul* (R – de la Rescuer - engleză) şi *Victima* (V).

Pe siteul *Psychology Today*, Robert Taibbi explică *Triunghiul destinului*, în articolul său intitulat: „The Relationship Triangle It's about being an adult".[15] Triunghiul poate descrie relaţia dintre două persoane, chiar dacă se vorbeşte despre trei roluri: *Persecutorul, Salvatorul şi Victima*. Aceste roluri le poate juca aceeaşi persoană. Pe de altă parte, aceste roluri sunt interdependente, pentru că întotdeauna va exista cineva care pare să aibă mai multă putere, şi cineva care este mai slab.

Salvatorul

Skip Johnson explică cele trei roluri din triunghi. El spune că Salvatorul este persoana care se simte vinovată dacă nu salvează.[16] Însă operaţiunea lui de salvare are efecte negative, pentru că face victima dependentă de sine şi îi oferă acesteia libertatea de a falimenta. Salvatorul îl blochează pe cel care este victimă, pentru că Victima îşi risipeşte energia concentrându-se asupra problemelor altora, în loc să îşi rezolve problemele sale. Expresia caracteristică a Salvatorului este: „Dă-mi voie să te ajut!" Când vorbim de rolul pe care îl

14 Vezi articolul „FAIRY TALES AND SCRIPT DRAMA ANALYSIS Stephen B. Karpman, M.D" din https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/DramaTriangle.pdf

15 Robert Taibbi, „The Relationship Triangle It's about being an adult", 2011, https://www.psychologytoday.com/blog/fixing-families/201106/the-relationship-triangle

16 Vezi articolul lui R. Skip Johnson, „Escaping Conflict and the Karpman Drama Triangle", din http://bpdfamily.com/content/karpman-drama-triangle

joacă Salvatorul în Triunghiul lui Karpman, Ognev spune că el „este cel mai important personaj din trunghi, fără el acesta s-ar fi descompus de mult."[17]

Salvatorul are tendinţa de a da sfaturi. Însă aceste sfaturi le dă mai mult pentru avantajul lui.

> Sfaturile îi sunt necesare mai mult sfătuitorului. Sfatul este o încercare voalată de a-ți satisface sentimentul propriei importanțe. Pentru sfătuitor este important însuși faptul de a sfătui. Vrei să te simți mai deștept decât celălalt. Pe socoteala lui.... dând sfaturi, Sfătuitorul, de regulă, își rezolvă propriile probleme, și nu pe ale dumneavoastră. Câteodată acest lucru este chiar foarte evident.[18]

Triunghiul lui Karpman este un instrument simplu care ne ajută să identificăm dinamica rolurilor greşite jucate de persoanele implicate într-un conflict. Paradigma ne ajută să prevedem posibilele schimbări de roluri pe măsură ce conflictul creşte în intensitate.

Persecutorul

În ceea ce priveşte Persecutorul,[19] Skip Johnson spune că este persoana care controlează situaţia. El blamează, este critic, opresiv asupra celeilalte persoane, este mânios, autoritar, rigid şi superior celuilalt. El se vede pe sine corect. Persecutorul foloseşte ca afirmaţie caracteristică: „Este doar vina ta!".

Victima

Despre Victimă[20], Johnson spune că ea nu este în realitate aşa, ci mai degrabă se simte sau acţionează ca o victimă. Victima se simte cu adevărat victimizată, oprimată, fără ajutor, fără putere, fără speranţă. Simte ruşinea datorită stării în care se află, nu se vede capabilă să

17 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 253.
18 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 259.
19 Vezi articolul lui R. Skip Johnson, „Escaping Conflict and the Karpman Drama Triangle", din http://bpdfamily.com/content/karpman-drama-triangle
20 R. Skip Johnson, „Escaping Conflict and the Karpman Drama Triangle", *op.cit.*, http://bpdfamily.com/content/karpman-drama-triangle

rezolve situaţia, nu se simte în stare să ia decizii. Nu găseşte plăcere în viaţă şi nu are viziune. Expresia specifică Victimei este „Săracul de mine!"

4. Schimbarea rolurilor în Triunghi

Drama are loc în momentul în care persoanele aflate într-un conflict îşi asumă aceste roluri. Atâta vreme cât fiecare personaj îşi păstrează rolul asumat anterior, nu apare nici un conflict. Conflictul apare în momentul în care cei implicaţi îşi schimbă rolurile.[21].

Un exemplu dat de Karpman în legătură cu funcţionarea Triunghiului destinului este "Flautistul din Hamelin"[22], unde eroul începe ca Salvator al orașului și persecutor al șobolanilor, apoi devine victimă a primarului trădător Persecutor (care nu plăteşte banii promişi). În răzbunarea lui, Cântăreţul trece la persecutorea copiilor din oraș, fermecându-i cu flautul său. În privinţa Primarului, acesta trece printr-o răsturnare de situatie de la rolul de Victimă a șobolanilor, la rolul de Salvator (angajându-l pe Flautist), apoi la rolul de Persecutor trădător, şi la rolul de Victimă (murind-i copiii). Copiii de asemenea trec de la rolul de Victime persecutate (de șobolani) la rolul de Victime salvate, apoi la rolul de victime Persecutate de Salvatorul lor (contrast izbitor).

Un alt exemplu oferit de Karpman este al Cenuşăresei care fiind dublu Persecutată de mama vitregă şi de surorile vitrege, este Victimă Salvată din nou.[23]

Robert Taibbi[24] susţine că în general cuplurile se află într-o relaţie descrisă de această paradigmă. Unul din ei acceptă să fie Salvator, să fie mare, puternic, bun şi drăguţ. Celălalt acceptă rolul de victimă, fiind de acord să fie copleşit de situaţii, incapabil să rezolve problemele. În urma acestei înţelegeri, fiecare este mulţumit cu rolul acceptat. Salvatorul se simte important, necesar şi responsabil pentru acea relaţie. Victima e satisfăcută că celălalt îi va purta de grijă.

21 Vezi articolul „FAIRY TALES AND SCRIPT DRAMA ANALYSIS Stephen B. Karpman, M.D., " din https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/DramaTriangle.pdf
22 Consultă articolul lui Karpman de pe https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/DramaTriangle.pdf
23 „FAIRY TALES AND SCRIPT DRAMA ANALYSIS Stephen B. Karpman, M.D. " din https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/DramaTriangle.pdf
24 Robert Taibbi, „The Relationship Triangle It's about being an adult", 2011, https://www.psychologytoday.com/blog/fixing-families/201106/the-relationship-triangle

Toate lucrurile merg bine până la o vreme, când Salvatorul se satură de acest rol, că trebuie să poarte de grijă de toate lucrurile. Simte că nu este apreciat pentru ceea ce face, că celălalt (Victima) nu răspunde corespunzător. Astfel că Salvatorul devine nervos şi trece pe rolul de Persecutor. În general, totul începe de la nişte situaţii minore. Apoi reacţia Salvatorului se poate manifesta prin faptul că cheltuie o mulţime de bani, se apucă de băut, are o aventură amoroasă. El consideră că merită acest lucru.

Ognev spune că trebuie să fim atenți la manipularea altora în procesul satisfacerii nevoilor personale, având în vedere ecuaţia producerii unei emoţii: *Emoția = Fapte + Așteptări*. Mesajul pe care vrea să îl comunice Victimei este ca ea să aprecieze Salvatorul. La acest moment Victima se sperie şi preia rolul de Salvator, prin expresii de felul: „îmi pare rău!, Nu mi-am dat seama! Eu apreciez ce faci tu! În final totul revine la starea iniţială. Să reţinem că „ceea ce astăzi a fost o mare favoare, mâine va fi așteptat ca fiind de la sine înțeles. Nu va mai fi apreciat, dar pretenții vor fi ridicate cu duiumul”[25]

Un exemplu biblic ilustrativ în sensul acesta este familia regelui Ahab,[26] care joacă rolul de Victimă, deşi faţă de poporul Israel era Rege - Salvatorul naţiunii. Izabela, soţia lui, juca rolul de Salvator. Autorul cărţii Împăraţi relatează un episod din viaţa familiei regale, în care Ahab vrea să cumpere o vie de la Nabot, şi nu reuşeşte. Astfel că se întoarce acasă trist, şi din acest motiv nu mai vrea să mănânce. Atunci, Izabela preia poziţia de Salvator, îl îndeamnă pe Ahab să mănânce şi îi rezolvă problema prin metode mârşave, ucigându-l pe Nabot, stăpânul viei, cu ajutorul unor martori mincinoşi (1 Impăraţi 21:1-16).

În acelaşi timp, Ahab îl vede pe profetul Ilie Persecutorul lui, când acesta rosteşte pedeapsa împotriva lui, pentru mârşăvia săvârşită cu Nabot.

> Atunci cuvîntul Domnului a vorbit lui Ilie, Tişbitul, astfel: „Scoală-te şi pogoară-te înaintea lui Ahab, împăratul lui Israel la Samaria; iată-l, este în via lui Nabot, unde s'a pogorît s'o ia în stăpînire. Să-i spui: „Aşa vorbeşte Domnul: „Nu eşti tu un ucigaş şi un hoţ?” Şi să-i mai spui: „Aşa vorbeşte Domnul: „Chiar în locul unde au lins cînii sîngele lui Nabot, vor linge cînii şi sîngele tău.” Ahab a zis lui Ilie: „M'ai găsit, vrăjmaşule?” Şi el a răspuns: „Te-am găsit, pentrucă te-ai vîndut

25 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 258.
26 Vezi 1 Impăraţi 21:1-22.

> ca să faci ce este rău înaintea Domnului." „Iată ce zice Domnul: „Voi aduce nenorocirea peste tine; te voi mătura, voi nimici pe oricine este al lui Ahab, fie rob, fie slobod în Israel, şi voi face casei tale cum am făcut casei lui Ieroboam, fiul lui Nebat, şi casei lui Baeşa, fiul lui Ahia, pentrucă M'ai mîniat şi ai făcut pe Israel să păcătuiască." (1Ki 21:17-22)

Observăm că din perspectivă biblică personajele din această paradigmă, care acţionează greşit, vor fi trase la răspundere pentru comportamentul lor nepotrivit. Creştinul este avertizat să fie atent în ceea ce priveşte manipularea altora pentru a obţine avantaje prin metode necinstite. De aceea considerăm benefic să comparăm soluţiile propuse în psihologie cu cele propuse de Scriptură pentru a rezolva situaţiile conflictuale într-un mod corespunzător.

5. Soluţii pentru evitarea capcanelor Triunghiului

În continuare, vom căuta să analizăm soluțiile lui Karpman în paralel cu soluțiile pe care reușim să le extragem din Scriptură. În general relaţiile se stabilesc între persoane apropiate. Însă Biblia ne spune că trebuie să ne aşteptăm ca cei mai apropiați să ajungă în relații problematice.

Domnul Hristos le spunea ascultătorilor că „Fratele va da la moarte pe frate-său, şi tatăl pe copilul lui; copiii se vor scula împotriva părinţilor lor, şi-i vor omorî. Veţi fi urîţi de toţi, din pricina Numelui Meu; dar cine va răbda pînă la sfîrşit, va fi mîntuit" (Mat 10:21-22).

Creştinul este avertizat să se aştepte la surpriza de a avea de duşmani pe cei mai apropiaţi. Părinţii care au jucat rolul de salvatori pentru copiii lor, se pot întoarce împotriva propriilor lor copiii. Ognev spune acelaşi lucru când vorbeşte de relaţiile problematice. În ceea ce priveşte schimbarea rolurilor între personajele din paradigmă, ne putem aştepta ca Salvatorul să își descarce agresivitatea asupra Victimei. „Nici o Victimă nu ar refuza să fie măcar pentru o clipă, în locul Persecutorului, iată ceea ce face ca totul să se rotească."[27] De

27 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 253.

aceea Ognev spune că atunci când faci „o faptă bună, să te aștepți la o ticăloșie din partea celui pe care l-ai ajutat”[28]

Într-o asemenea situație Scriptura ne sfătuiește ca să răspundem cu bine la o ticăloșie. Petru scrie în prima sa epistolă „Încolo, toţi să fiţi cu aceleaşi gînduri, simţind cu alţii, iubind ca fraţii, miloşi, smeriţi. *Nu întoarceţi rău pentru rău, nici ocară pentru ocară; dimpotrivă, binecuvîntaţi,* căci la aceasta aţi fost chemaţi: să moşteniţi binecuvîntarea” (1Petru 3:8-9). Bruce Waltkey observa că odată cu evenimentul Căderii, păcatul şi moartea au intrat în rasa umană, de aceea atât omul cât şi pământul au nevoie de un salvator.[29]

Hristos în cel mai important mesaj rostit în Evanghelii, cunoscut sub numele de „Predica de pe Munte” îi învăţa pe ucenici cum să se comporte în relaţii problematice.

> Dar Eu vă spun: Să nu vă împotriviţi celui ce vă face rău. Ci, oricui te loveşte peste obrazul drept, întoarce-i şi pe celalt. Orişicui vrea să se judece cu tine, şi să-ţi ia haina, lasă-i şi cămaşa. Dacă te sileşte cineva să mergi cu el o milă de loc, mergi cu el două. Celui ce-ţi cere, dă-i; şi nu întoarce spatele celui ce vrea să se împrumute dela tine. Aţi auzit că s'a zis: „Să iubeşti pe aproapele tău, şi să urăşti pe vrăjmaşul tău.” Dar Eu vă spun: Iubiţi pe vrăjmaşii voştri, binecuvîntaţi pe cei ce vă blastămă, faceţi bine celorce vă urăsc, şi rugaţi-vă pentru ceice vă asupresc şi vă prigonesc, ca să fiţi fii ai Tatălui vostru care este în ceruri; căci El face să răsară soarele Său peste cei răi şi peste cei buni, şi dă ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi. Dacă iubiţi numai pe cei ce vă iubesc, ce răsplată mai aşteptaţi? Nu fac aşa şi vameşii? Şi dacă îmbrăţişaţi cu dragoste numai pe fraţii voştri, ce lucru neobicinuit faceţi? Oare păgînii nu fac la fel?[30]

Faptul că paradigma lui Karpman modelează relaţiile problematice dintre oameni vine în sprijinul învăţăturii biblice care susţine natura decăzută a fiinţei umane. Omul se bucură să fie violent, chiar cu binefăcătorul său. Cu toate acestea, credinciosul este chemat să păstreze relaţiile cu semenii.

---

28 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 253.

29 Bruce K. Waltke & Cathi J. Fredricks, *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, 2001, p. 79.

30 Matei 5:39-47.

Aminteam că acest triunghi se mai numește și *Triunghiul destinului*. Această denumire este justificată într-o anumită măsură şi din perspectivă biblică, dacă ținem seama că Scriptura impune omului păstrarea relaţiilor cu semenii, inclusiv cu cei care refuză relațiile amicale – adică dușmanii.

Domnul Isus i-a învățat pe ucenici o rugăciune „Tatăl nostru", pe care o repetă frecvent toți creștinii. În această rugăciune fiecare creștin îi cere lui Dumnezeu să îl trateze exact așa cum el i-a tratat pe dușmanii lui. „Iată dar cum trebuie să vă rugaţi: „Tatăl nostru care eşti în ceruri! ... şi ne iartă nouă greşelile noastre, precum şi noi iertăm greşiţilor noştri" (Mat 6:9,12).

Chiar dacă suntem avertizaţi să evităm pe cât posibil capcana relaţiilor deficitare, trebuie să acceptăm că, în general, relaţiile interumane sfârşesc de cele mai multe ori în *Triunghiul destinului*.

Karpman realizează faptul că odată ajunsă aici, o persoană este provocată să treacă prin toate ipostazele descrise în acest triunghi: Victimă, Salvator, și Persecutor.

Ognev şi Russev spun că chiar din definiția care s-a dat rolurilor jucate de oamenii care intră în acest triunghi, înțelegem că relațiile dintre cei descriși în triunghi conduc către dezvoltarea unor relații problematice. „De ce Salvatorul devine Victimă? Pentru că interacțiunea dintre Victimă și Salvator este prin definiție deficitară: ea se bazează pe transferul de responsabilitate. Salvatorul ia asupra sa responsabilitatea pentru soarta Victimei, dar pe care nu este deloc în stare să o controleze"[31]

Ognev observă bine faptul că pentru a ieși din starea de Victimă, trebuie să vrei acest lucru. O întrebare importantă pentru ieşirea din starea de Victimă este: „Ce pot eu să fac în această situație?"[32] Dar Ognev recunoaște că foarte greu Victimele își asumă vreo responsabilitate. Foarte greu recunosc faptul că sunt vinovate, că trebuie să facă ceva pentru a ieși din această stare.

Chiar dacă există riscuri serioase în asumarea unui rol din triunghi, totuşi biblic ni se cere, ca în anumite situaţii, să acceptăm asemenea relaţii problematice. Uneori va fi nevoie ca

31 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 253
32 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 259.

cineva să joace rolul de Salvator. Biblia ne poruncește să fim salvatorii semenilor noștri, care sunt în postura de victime. Însă Salvatorul trebuie să evite capcanele care i se pregătesc. În Epistola lui Iuda citim: „Căutaţi să mîntuiţi pe unii, smulgîndu-i din foc; de alţii iarăş fie-vă milă cu frică, urînd pînă şi cămaşa mînjită de carne (Iuda 1:23).

Şi Iacov îi îndeamnă pe cititorii săi: „Fraţilor, dacă s'a rătăcit vreunul dintre voi dela adevăr, şi-l întoarce un altul, să ştiţi că cine întoarce pe un păcătos dela rătăcirea căii lui, va mîntui un suflet dela moarte, şi va acoperi o sumedenie de păcate."[33]

Pe de altă parte, suntem avertizaţi să evităm capcanele, atunci când suntem puşi în postura de a accepta relaţiile problematice. În cartea sa Ognev explică modul în care funcţionează aceste relaţii.

> „Victima poate avea convingerea că acest om (Salvatorul) este capabil să-i rezolve practic orice problemă... După un timp oarecare, Salvatorul va rezolva exclusiv problemele Victimei. Iar aceasta îi va evalua acțiunile, și în caz de ceva va ridica pretenții în legătură cu calitatea soluțiilor găsite. Rolurile deja s-au schimbat. Victima (acum deja Persecutor) stă pe grumazul Salvatorului (al Victimei sale) și nici nu se gândește să se dea jos de acolo."[34]

În acest caz, Triunghiul Destinului ajunge la momentul critic al adevărului. Persecutorul consideră că de toate se face vinovată Victima, ceea ce și spune, fie victimei, fie Salvatorului. Ognev spunea: „Dacă vrei să-ți faci dușmani dă sfaturi. Cu cât un sfat este mai bun, cu atât dușmanul este mai puternic."[35] Autorii pleacă de la ideea că oamenii oferă altora sfaturi pentru a-și satisface nevoia de a se simți important. Oare nu de aceea suntem atât de generoși în a le dărui? Trebuie să mai adăugăm faptul că nu doar nevoia de a ne simţi importanţi ne determină să oferim sfaturi celor care se află într-o situaţie dificilă. Dorinţa de a salva poate fi una dezinteresată, chiar dacă concluziile cercetătorilor sunt că umanitatea este compusă din indivizi egocentraţi al căror *Eu* a fost pervertit de moştenirea ereditară şi de un mediu ostil.[36]

---

33 Consultă Iacov 5:19-20.
34 Ognev & Russev, *Psihologia comunicării, op.cit*., p. 257-8.
35 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 255.
36 Colin Grant , *Altruism and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 35.

Revenind la paradigma lui Kapmann, Salvatorul caută pe cineva ca să îl salveze. Victima crede că vinovat este Persecutorul, și acest lucru îi permite să-și plângă soarta și să caute pe cineva care să o salveze, pentru ca după un timp, să se transforme în Persecutor. Salvatorul caută pe cineva care să îl salveze, trecându-l din starea de Victimă în cea de Persecutor. „Oamenii care au ocupat poziții bine determinate în acest Triunghi (de Pesecutor Victimă sau Salvator) încep să-și schimbe rolurile, iar triunghiul începe să se rotească."[37]

Ognev observă că dificultatea relațiilor din triunghiul destinului, se datorează unei înțelegeri greșite a responsabilității fiecărui participant. „Există noțiunea de opțiune falsă, adică.. omul ia asupra sa responsabilitatea altcuiva. Hotărându-se să facă o alegere în locul altcuiva, el va cădea în capcana răspunderii pierdute".[38]

Din perspectivă biblică, tendinţa de a arunca responsabilitatea în seama altuia este prezentă încă de la începuturi, când primii oameni, după ce au sfidat porunca divină, caută să dea vina pe altul. Femeia pe Şarpe, iar bărbatul pe femeie.[39] Martin Luther spune că Adam nu a mâncat din fructul oprit pentru că a fost înşelat de Şarpe, ci pentru că a preferat să fie alături de Eva.[40] Oricare ar fi fost motivul, adevărul este că Adam a dat vina pe Eva.

Faptul că unul din cei prezenți nu își îndeplinește responsabilitățile, sau îndeplinește și responsabilitățile celuilalt, duce la denaturarea relațiilor dintre semeni.

> În general, a pasa responsabilitatea unei alte persoane e o bună distracție Și o mare artă. Pentru transferul responsabilității se poate folosi ceva de genul: „Așa cum m-ați sfătuit, așa am și procedat... Am făcut... urmând exemplul dumneavoastră." După care urmează povestirea, cum au dus aceste acțiuni la o problemă. Cu subtextul: „Tu ești de vină nu eu. Răspunde acum pentru prostiile mele!" Acum răspunderea este pe umerii celuilalt, ai aproapelui. Iar dacă să vorbim de cel de „departe" atunci: „Am procedat așa cum scria în carte..., Nu pot să fac eu altfel

37 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 250.
38 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 256.
39 Vezi Genesa 3:9-13.
40 John L. Thompson ed., (Timothy George, Gen. Ed of the Series)., *Reformation Commentary on Scripture, Old Testament I: Genesis 1-11*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2012, p. 126.

decât toată lumea, așa că ... Sau varianta: în loc de „eu am făcut" să spui „mi s-a întâmplat."[41]

Triunghiul explică problemele care apar în relaţia părinte-copil, când copilul adoptă rolul de victimă, aşteptând ca părintele, care și-a luat rolul de salvator, atunci când ar putea să delege responsabilitatea copilului. Un copil răsfățat va fi tentat să arunce toată responsabilitatea asupra părintelui. Evoluţia acelui copil este periclitată dacă acesta se încăpăţâneauză să joace mereu rolul de Victimă.

Abuzul descris de paradigma lui Karpman, în ce priveşte transferul de responsabilitate din Triunghi, este susţinut de Scriptură, unde citim că omul trebuie să acţioneze în conformitate cu cerinţele divine pentru salvare spirituală. De ce? Pentru că Dumnezeu l-a creat pe om cu voință liberă. El are libertatea de a alege calea pe care să o urmeze.

La creaţie omului i-a dat libertatea de a asculta sau de a se împotrivi cerinţelor divine. „Domnul Dumnezeu a dat omului porunca aceasta: „Poţi să mănînci după plăcere din orice pom din grădină; dar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănînci, căci în ziua în care vei mînca din el, vei muri negreşit".[42] Din perspectivă biblică, istoria omului a dovedit că omul a refuzat să asculte şi a suportat consecinţele.

„Femeia a văzut că pomul era bun de mîncat şi plăcut de privit, şi că pomul era de dorit ca să deschidă cuiva mintea. A luat deci din rodul lui, şi a mîncat; a dat şi bărbatului ei, care era lîngă ea, şi bărbatul a mîncat şi el".[43] Omul a fost alungat din Eden pentru că nu şi-a îndeplinit sarcinile stabilite. „Deaceea Domnul Dumnezeu l-a izgonit din grădina Edenului".[44] Refuzul omului de a-şi îndeplini responsabilităţile a dus în final la consecinţe negative asupra lui.

Vorbind despre responsabilitatea individuală, autorii cărţii menţionate mai sus, apelează la un aforism creștin legat de locul unde omul își va petrece veșnicia. „Grija pentru

41 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 250.
42 Genesa 2:16-17.
43 Genesa 3:6.
44 Genesa 3:23.

altcineva e o discuție separată. Despre ea și doar despre ea se vorbește ca despre intenții bune cu care este pavat drumul spre iad”[45]

Asumarea responsabilităţilor a rămas valabilă şi după Eden, pentru credinciosul vechitestamental. Yahweh îl atenţionează pe Israel în Vechiul Testament.

> Iau azi cerul şi pământul martori împotriva voastră că ţi-am pus înainte viaţa şi moartea, binecuvîntarea şi blestemul. Alege viaţa, ca să trăieşti, tu şi sămînţa ta, iubind pe Domnul, Dumnezeul tău, ascultînd de glasul Lui, şi lipindu-te de El: căci de aceasta atîrnă viaţa ta şi lungimea zilelor tale, şi numai aşa vei putea locui în ţara pe care a jurat Domnul că o va da părinţilor tăi, lui Avraam, Isaac şi Iacov”.[46]

De aceea părinţii au datoria de a-i educa pe copii să menţină relaţii corespunzătoare cu semenii lor. Din perspectivă biblică, un părinte care și-a asumat rolul de salvator – a luat orice responsabilitate a copilului asupra lui, va crea un model greşit în mintea copilului, care se va reflecta în relaţiile pe care le stabileşte cu semenii dar şi cu Divinitatea.

Sfatul lui Ognev este: „Lăsați-i omului posibilitatea de a-și purta singur de grijă! Măcar unui adult. Fiecare dispune de toate resursele necesare. Noi nu spunem să nu ajutați pe nimeni, dar așteptați măcar ca celălalt să vă ceară singur ajutorul. Atunci veți ști cu exactitate ce anume, cum, și ce trebuie făcut pentru a ajuta într-adevăr... ”[47] El ne oferă și o așa numită mini-regulă pentru Salvator: „Învață să deosebești dorințele tale de cerințele altora”[48]

6. Concluzie

Am observat că psihologii analizează relațiile problematice dintre oameni cu această paradigmă, „Triunghiul destinului”. Autorul ei, Stephan Karpman sesiza momentul în care se declanşează criza în asemenea relaţii, şi anume când fiecare din cele trei personaje care formează triunghiul trece de la un rol la altul - ceea ce constituie esența dramei în viața reală.

45 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 256.
46 Vezi Deuteronom 30:19-20.
47 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 257.
48 Ognev & Russev, Psihologia comunicării, op.cit., p. 257.

Autorul Triunghiului spunea că soluția pentru a evita capcanele acestui triunghi, este ca fiecare din cei implicați să își îndeplinească responsabilitatea proprie, să nu aștepte ca altcineva să facă lucruri pe care el însuși le poate și trebuie să le facă. În caz contrar, cel care nu este atent, va intra în acest cerc vicios, în care va deveni persecutor sau chiar victimă, fără să își dea seama.

Însă din perspectivă biblică, omul trebuie să evite anumite relații, în măsura în care are libertatea morală de a le evita. Însă Scriptura îndeamnă credinciosul să păstreze relaţii cu semenii chiar şi atunci când el are de pierdut, fiind rănit, suferind pierderi materiale sau spirituale, inclusiv pierderea vieţii.

Am semnalat faptul că în Scriptură există mai multe tipuri de dragoste. Însă dragostea numită „ἀγαπη *agápē",* specifică divinităţii, trebuie să îl caracterizeze pe credincios. *Agape* este un dar al lui Dumnezeu pentru om.

Ognev ne avertiza să fim atenți la manipularea altora în procesul satisfacerii nevoilor personale. Un exemplu biblic ilustrativ în sensul acesta este familia regelui Ahab, care a jucat rolul de Victimă, deşi faţă de poporul Israel era Rege - Salvatorul naţiunii. Izabela, soţia lui, juca rolul de Salvator. Izabela rezolvă problema cumpărării viei poftite de Ahab, ucigându-l pe Nabot, stăpânul viei, cu ajutorul unor martori mincinoşi

Am observat că din perspectivă biblică personajele din această paradigmă, care acţionează greşit, vor fi trase la răspundere pentru comportamentul lor nepotrivit. Tendinţa de a arunca responsabilitatea în seama altuia este prezentă încă de la începuturi, când primii oameni, după ce au sfidat porunca divină, caută să dea vina pe altul: femeia pe Şarpe, iar bărbatul pe femeie. Creştinul este avertizat să fie atent în ceea ce priveşte manipularea altora pentru a obţine avantaje prin metode necinstite.

Ognev spune că atunci când faci un bine să te aştepţi la o ticăloşie din partea semenilor. Într-o asemenea situație Scriptura ne sfătuiește ca să răspundem cu bine la o ticăloșie. Petru scrie în prima sa epistolă „*Nu întoarceţi rău pentru rău, nici ocară pentru ocară; dimpotrivă, binecuvîntaţi,* căci la aceasta aţi fost chemaţi: să moşteniţi binecuvîntarea" (1Petru 3:8-9)

Biblia ne poruncește să fim salvatorii semenilor noștri, care sunt în postura de victime. Pe de altă parte, suntem avertizaţi să evităm capcanele, atunci când suntem puşi în postura de a accepta relaţiile problematice.

BIBLIOGRAPHY:

1. Biblia – Versiunea Dumitru Cornilescu
2. Barclay, William, *New Testament Words*, Westminster: John Knox Press, 2000.
3. Dyer, Charles H., „*The Purpose of the Gospel of Mark*", din cartea editată de Stanley Toussiant & Charles Dyer, eds., *Essays in Honor of Dwight Pentecost,* Chicago: Moody Press, 1986.
4. Grant, Colin, *Altruism and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
5. Karpman, Stephen, A Game Free Life: A Definitive Book on Drama Triangle and Compassion Triangle by the Originator and Author, San Francisco: Drama Triangle Publications, 2014
6. Ognev, Ivan & Vladimir Russev, *Psihologia comunicării,* trad. Andreea - Luminiţa Dunaeva. Bucureşti: Ideea Europeană, 2008.
7. Waltke, Bruce K., & Cathi J. Fredricks, *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, 2001.
8. Thompson, John L., ed., (Timothy George, Gen. Ed of the Series)., *Reformation Commentary on Scripture, Old Testament I: Genesis 1-11*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2012.
9. Skip, R. Johnson, „Escaping Conflict and the Karpman Drama Triangle", din http://bpdfamily.com/content/karpman-drama-triangle
10. Karpman, Stephen B., „1972 Eric Berne Memorial Scientific Award Lecture," din *Transactional Anal, J III,* January 1973, din https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/AwardSpeech.pdf
11. ABSTRACT Eric Berne's Brainstorming "202" Seminars And The World Peace Triangles Stephen B. Karpman, M.D. ITAA TSTA ITAA Eric Berne Centenary Conference, Montreal, Canada, August 12, 2010, de pe https://www.karpmandramatriangle.com
12. „FAIRY TALES AND SCRIPT DRAMA ANALYSIS Stephen B. Karpman, M.D" din
13. https://www.karpmandramatriangle.com/pdf/DramaTriangle.pdf
14. http://coachingsupervisionacademy.com/the-karpman-drama-triangle/
15. Taibbi, Robert, „The Relationship Triangle It's about being an adult", 2011, https://www.psychologytoday.com/blog/fixing-families/201106/the-relationship-triangle

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

"THE TALES OF THE CASTLE"(II). THE PREHISTORIC PIECES OF THE TELEKI COLLECTION FROM GORNESTI

Fabian Istvan, Assist. Prof., PhD, „Petru Maior" University of Tîrgu Mureș

Abstract: Known as the "pearl of the Upper Mures river" the baroque castle of Gornesti hosted at the end of the 19th century and up to the middle of the 20th one of the most interesting archaeological and ethnographic collections. It belonged to the count Teleki Domokos and it was organized on historic époques and areas (in the case of the ethnographic part). The castle was "liberated" by the Red Army. The volumes of the castle's library ended up as bedding for horses and, the pieces of the archaeological collection were either destroyed or thrown out in the castle's park. Though, some of the pieces had a happier history: they were donated by count Teleki to the National Museum of Transylvanian History or to the future Mures county Museum. Between the numerous pieces donated, the most known are from the prehistoric collection. The paper presents the "odyssey "of the most important pieces: they were donated, and then in the storms of the history they disappeared only to be found in the 80's.

Keywords: Teleki, castle, collection, prehistory, museum.

Poveştile castelului (II). Piese din epoca preistorică ale colecţiei Teleki din Gorneşti.

Cunoscută ca şi „perla Mureşului mijlociu", castelul Teleki din Gorneşti a avut o istorie lungă şi zbuciumată. Construită între 1772 – 1795 în două etape, în stilul palatelor Grassalchovich cu un plan în formă de „U", palatul este prevăzut cu un pavilion central, decroşat în trei axe. Aripile palatului formează o curte de onoare amplă, orientată (după model

austriac) spre parc. Decoraţiile exterioare sunt simple, singurul care primeşte mai multe ornamente este pavilionul central.[1]

Una din cele mai interesante aspecte ale istoriei castelului este cea legată de impresionanta colecţie particulară de arheologie şi istorie locală contelui Teleki Domokos (1880 - 1955). Organizată, în aripa vestică a castelului colecţia a fost devastată aproape în intregime în toamna – iarna anului 1944: o parte din exponate a fost distrusă de Armata Roşie „eliberatoare", parţial a fost furată de săteni. Vasele mai mici au fost sparte, exponatele mai mari aruncate în grădina castelului, doar o parte au ajuns in muzeele din Cluj-Napoca şi Tg-Mureş. Cea mai mare pierdere a reprezentat însă impresionanta colecţie de covoare turceşti din perioada Principatului transilvan care, a fost mutată la Budapesta în custodia Muzelului Naţional al Ungariei şi care au fost distruse accidental în timpul Revoluţiei din 1956[2].

Piesele din colecţia Teleki au fost aranjate la vremea respectivă în ordine cronologică: preistorie, istorie antică, ev mediu şi istorie locală. Nu se ştie exact numărul pieselor din colecţie dar, după mărimea donaţiilor, în special către MNIT, se pare că depăşea 4000 exemplare. Piesele aveau/au mărimi diferite, de la ceşti preistorice la monumente funerare romane şi ancadramente de porţi medievale.

Cât priveşte piesele preistorice, subiectul studiului de faţă, din punct de vedere cronologic se întind din neolitic până în Hallstatt, şi constituiau „vedetele" colecţiei. În lucrare vor fi prezentate nu numai exemplarele cele mai interesante din punct de vedere arheologic /istoric dar, şi acelea care au avut o „istorie" interesantă din punct de vedere al inventarului şi al bibliografiei. Astfel vor fi prezentate o serie de vase ceramice şi obiecte de bronz, din care unele au fost practic „re-descoperite", fiind greşit încadrate cronologic, tipologic şi asftel decenii de-a rândul figurând ca „pierdute" din listele de inventar.

Cele mai interesante erau cele nouă vase de tip Bodrogkeresztur, o parte din ele păstrate în MNIT[3], o parte pierdute.

Un prim exemplu este un vas denumit generic „oala de lapte" (nr.inv.MNIT: 1976/ P 828): de „forma unei sfere turtite, cu gâtul tronconic, cu fundul redus la o mică teşitură. Vasul are sub buză două urechiuşe tubulare, perforate orizontal, pasta fină, bine arsă, culoarea

[1] http://www.monumenteuitate.org/ro/monument/235/Gornesti-Teleki
[2] Bicsók Zoltán- Orbán Zsolt, „Isten segedelmével udvaromat megépitettem". Történelmi családok kastélyai Erdélyben. Gudenberg kiadó, Csikszereda, 2011, p.500.
[3] Valeriu Lazăr, *Repertoriul arheologic al judeţului Mureş,* Casa de Editură „Mureş", Tg-Mureş, 1995, p.137. Patay Pál, *A Bodrogkereszturi kultura temetöi*, in *Régészeti füzetek* II, 1961, p.96-97. (Dimensiunile vasului: înălţimea 17 mm, diametrul gurii 72 mm, sunt precizate doar în lista de inventar şi în articolul lui Patay)

castanie, pereţii lustruiţi".[4] „Fundul vasului se reduce la o mică teşitură, ce-i asigură doar un echilibru instabil".[5]

Un al doilea vas reprezentativ este un castron adânc cu două tortiţe perforate sub buză (nr.inv.MNIT:1973).[6] Vlassa afirmă că vasul nu a putut fi „identificat în depozitele M.A.C (Muzeul Arheologic Cluj – n.n.), fiind cunoscute numai desenul şi fotografia"[7].Cele două vase au fost prezentate în 1876 la expoziţia Congresului internaţional de preistorie de la Budapesta.

Alte vase donate MNIT din colecţia Teleki sunt:

- un bol hemisferic din pastă gălbuie – castanie, pereţi subţiri, bine arşi. (nr..inv.MNIT: 1978/ P 21016).[8] Descrierii făcute de Lazăr lipseşte şi de acastă dată precizarea făcută privind dimensiunile obiectului: înălţime: 68 mm, diametrul gurii:122 mm
- „două vase tronconice în formă de „ghiveci de flori", fragmentare, cu pastă grosolană, slab arsă. Ca decor, vasele au gurguie conice asimetric dispuse"(Nr.inv. MNIT 1974/P21018 respectiv 1975/P21019). [9]
- „ un vas mic cu două torţi supraînălţate" (nr.inv. MNIT: 1979/P 835)[10], acoperit cu smalţ negru având 65 mm înălţime, şi 80 mm diametrul gurii.

În mod interesant, Lazăr consideră că trei vase (nr.inv. MNIT: 1971, 1972, 1977) sunt pierdute din colecţiile MNIT. În urma cercetărilor făcute la arhiva MNIT s-a reusit identificarea (şi unde a fost posibilă şi fotografierea) celor trei vase „dispărute". Astfel vasul cu nr. inv.MNIT 1971/ P 19950 este „o oală din lut galben lucrată cu mâna, destul de brut realizată. Pe două laturi câte o toartă dublă între acestea câte o ieşitură din care una este ruptă. Buza vasului este ciobită în două locuri. Înălţimea: 12 cm, diametru superior: 22cm".[11]

Vasul cu nr.inv.MNIT 1972/ P 826 este o „urnă cu gura îngustă, realizată manual (nu la roată – n.n), pe partea exterioară unde gâtul se începe gâtul îngustat al vasului, se situează

[4] *Ibidem* p.96, Lazăr *op.cit.* p. 137.,
[5] N. Vlassa, Contribuţii la cunoaşterea culturii Bodrogkeresztur în Transilvania, în „Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie" (SCIVA în continuare), 15, 3, p.353
[6] Lazăr, *op.cit.* p.137
[7] Vlassa, *art.cit.* p.353
[8] Patay, *art.cit.* p. 97, Vlassa, *art.cit.* p.353, Lazăr *op.cit.* p.137.
[9] Patay, *art.cit.* p. 97, Vlassa, *art.cit.* p.353, Lazăr *op.cit.* p.137
[10] Patay, *art.cit.* p. 97, Lazăr *op.cit.* p.137
[11] Registru inventar MNIT 1918 vol.II.

două torţi din care una are vârful rupt. Înălţimea totală 21 cm, diametrul gurii 9 cm".[12] Ca notă discordantă de restul istoricilor, Roska afirmă că vasul în cauză este o „urnă villanoviană".

În fine, cel de-al treilea vas, nr.inv.MNIT 1977/ V. 61128, reprezintă subiectul unei duble erori: în primul rând obiectul ca atare există în colecţiile MNIT. În al doilea rând, atât conform descrierii Listei de inventar din 1918, cât şi a noii liste de inventar făcută prin anii 80, vasul nu este unul preistoric: „o mică ceaşcă fără urechi, hemisferică, îngustată spre gură realizată la roată din argilă cenuşie.".[13]

„Odiseea" acestor vase este cu atât mai contorsionată cu cât unele din aceste obiecte nu au dispărut fizic ci, din cauza unor erori de inventar nu figurează în repertoriile de specialitate ori sunt greşit datate. Astfel M.Roska, în al său „*Erdély régészeti repertóriuma. I. Öskor*" apărută în 1942 atribuie vasele cu numărul de inventar 1971 de origine scito-hallstattiană[14], iar cel cu numarul 1972 „urnă villanoviană" [15]. Vlassa consideră piesele cu numărul de inventar 1971, 1972, 1977 ca pierdute, informaţie preluată de autorul „*Repertoriului arheologic al judeţului Mureş*". Lazăr face de altfel o greşeală cel puţin interesantă: după ce afirmă că vasele cu numărul de inventar 1971, 1972 sunt de „tip Bodrogkeresztur"[16] (şi îl contrazice pe Roska în ceea ce priveşte datarea), în acelaşi loc dar la un alt punct cronologic, citează aceleaşi vase ca fiind „urnă villanoviană şi un vas scito – hallstattian în formă de piuliţă (MNIT, inv. 1972, 1971). Epoca Hallstatt"[17], mai mult, la nota bibliografică trece Repertoriul lui Roska. Deci, cele două vase apar de două ori în epoci diferite, cu acelaşi număr de inventar şi ce e mai rău, sunt citate în lucrări ca atare. Totuşi, marea majoritate a specialiştilor consideră ca toate cele nouă vase provin dintr-un complex închis, tip mormânt, de vreme ce stare lor de păstrare este bună şi „sunt piese caracteristice inventarelor funerare ale culturii Bodrogkeresztur".[18]

Trecând la piesele provenite din Epoca Bronzului şi Epoca Fierului sunt mai multe obiecte spectaculoase în special arme şi unelte de bronz. Cele mai remarcabile artefacte sunt:

[12] Registru inventar MNIT 1918 vol II.
[13] Registru inventar MNIT 1918 vol.II.
[14] Roska Márton, *Erdély régészeti repertóriuma. I. Öskor*, Jenö és fia könyvnyomdája, Kolozsvár, 1942, p. 97
[15] Ibidem p. 97
[16] Lazăr, *op.cit.* p.137 pct.c
[17] Ibidem p.137 pct.h
[18]Vlassa, *art.cit.* p.354

1. Un fragment de celt cu decor şi patru vârfuri de lance, datate cu largheţe de Lazăr în „Hallstatt B (sec. VIII î.Hr)”[19]aflate la Muzeul Judeţean Mureş. Datările recente arată că celtul şi cele patru vârfuri de lance (nr.inv.MJM 1738-1742) se întind pe o perioadă cronologică cuprinsă între epoca Bronzului mijlociu şi Hallstatt A. [20] Cât priveşte locul de origine, această este nesigură, nu se ştie dacă provin de la Gorneşti sau au intrat în colecţia Teleki din altă parte.[21].

2. Lama unei săbii de bronz de tip micenian, lungă de 99,4 cm şi lată de 5,5 cm cu două tăişuri, în partea inferioară cu trei orificii de fixare a gărzii. Lama este foarte bine ascuţită, cu o nervură puternică la mijloc.[22] De fapt, sabia descoperită în 1858 la Dumbrăvioara, a fost donată de baronul Teleki Samuel, Muzeului Ardelean, dar este considerată ca fiind parte componentă a colecţiei Teleki.

3. Provenind din aria comunei Brâncoveneşti dar intrate în colecţia Teleki şi de acolo în MNIT este şi un celt de bronz bine conservat [23] şi, poate cele mai interesante piese din colecţia preistorică a lui Teleki: două situlae de bronz. Descoperite în mai 1885 la Brâncoveneşti, după surparea unui mal în locul numit „Pârâul din Cetatea Fetei”, cele două situlae au fost prezentate în detaliu pentru prima oară de Kovacs Ferenc în *Arhaelogiai Értesitő* din 1885[24], care le consideră a fi etrusce. Cele două situle ajung din colecţia baronului Kemenyi, la cea a lui Teleki care, le donează în 1918 Muzeului Ardelean. De aici „istoriografia” celor două vase devine cel puţin interesantă: Kovacs deşi descrie foarte amănunţit cele două obiecte, nu le face o imagine (probabil pentru că nu avea posibilităţi). După donarea lor către Muzeul Ardelean odată cu inventarierea lor se întâmplă un lucru ciudat: muzeologul le face următoarea descriere: „IV 1872 – IV 1873 (P 1088/ P 45186): două bucăţi vase de bronz. Locul descoperirii: Tetétlen (localitate din Ungaria)”[25]. Cineva mai târziu face o însemnare la locul descoperirii menţionând corect localitatea descoperirii: Brâncoveneşti. Ca situaţia să fie şi mai confuză, acelaşi muzeograf (identificabil după caligrafie) mai trece odată cele două vase, cu alte numere de inventar: IV. 1874: „vas de bronz

[19] Lazăr, *op.cit.* p.137 pct.g
[20] http://registru.marisdatabase.ro (accesat. 2016.10.01)
[21] Mircea Petrescu Dâmboviţa, *Depozitele de bronzuri din România*, Editura Academiei Repiblicii Socialiste România, Bucureşti, 1977, p.156
[22] Hampel J. A *Bronzkor emlékei Magyarhonban* II. Budapest, 1892, p.133, Registru inventar MNIT 1918 vol.II., Roska M. *op.cit* p.242; K. Horedt, *Săbiile de tip micenian din Transilvania*, Apulum IV, 1961, p.11-12; Lazăr *op.cit.* p.127.
[23] Registru inventar MNIT III 8869-IV 3784, Roska, *op.cit.* p. 167, Lazăr , *op.cit.* p.84
[24] Kovács Ferenc, A vécsi etruszk edényekről,în Arhaelogiai Értesitő, V. 1885, p.335-337
[25] Registru inventar MNIT III 8869-IV 3784 :“ IV1872 – 73: 2 drb. praehist. bronzfazék. Lh. Tetétlen” (Brâncoveneşti).

preistoric. Loc de descoperire: Tetétlen";IV1875: „vas de bronz preistoric fragmentar. Locul descoperirii: Tetétlen"

Cele două situle sunt descrise în 1926 în lucrarea lui V. Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei* care, le confirmă originea nord-italică, dar la nota de subsol face o menţiune interesantă: „*Regretăm de a nu putea da o reproducere a lor, Kovăcs descriindu-le în AÉ. V 1885, p. 335—337, fără figuri, iar vasele aflându-se în posesiune particulară (bar. K . Kemény, la 1885).*"[26].Remarca este cu atât mai ciudată cu cât, deja din 1918 cele două vase se aflau în inventarele Muzeului Ardelean.

Primul care încearcă să facă ordine în problema inventarelor este Roska care, în 1942 precizează clar: „deasupra *Pârâului din Cetatea Fetei* în mal au fost descoperite două vase de bronz (situla) care, au ajuns în colecţia baronului Kemeny Kalman şi apoi în cea a contelui Teleki Domokos. Acesta le-a donat Asociaţiei Muzeului Ardelean şi înregistrate cu numărul de inventar IV 1872-1873 cu locul greşit de descoperite la Tetétlen" [27] (Roska este de altfel primul care face un desen al celor două vase). Cele două vase sunt prezentate şi de M. P. Dâmboviţa care preia corect informaţiile de la predecesori, incluzând locul descoperirii şi numerele de inventar.[28] În 1991 apare cea mai cuprinzătoare analiză privind aceste vase de bronz întrun articol al lui Fl.Gogâltan intitulat „*Unele probleme privind vasele de bronz Hallstattiene din Transilvania*"[29] care pe lângă problemele de ordin tehnic face şi o serie de analogii interesante privind manufactura şi circulaţia acestor tipuri de vase.

Problemele apar din nou, odată cu articolul lui D.Protase- A Zrinyi, intitulat „ *Castrul roman şi aşezarea civilă de la Brâncoveneşti (jud. Mureş). Săpăturile din anii 1970-1987,* apărut, în Marisia în anul 1994 şi care, considerau că: „cele două piese au putut ajunge la Brâncoveneşti eventual prin mijlocirea unităţii militare cantonate aici".[30]Unitatea militară la care se referă cei doi este *Ala I Ilyricorum*, sosită abia după anul 106 deci, absolut fără nicio legătură cu cele două vase. Peste un an apare „*Repertoriul arheologic al judeţului Mureş*" care, dă lovitura de graţie din punctul de vedere al inventarierii: „piesele au ajuns în Muzeul

[26] V. Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei.* Cultura naţională, Bucureşti, 1926, p.309, n.1
[27] Roska, *op.cit.* p. 167 „23. Marosvécs (Vécs, Brâncoveneşti, Wetsch, Mt.). — A *Leányvár pataka* feletti martban két bronzveder (situla) került felszínre (202.—203. kép), melyek br. *Kemény Kálmán,* majd gr. T*eleki Domokos* gyűjt.-be kerültek. T*eleki* gróf letéteként 1918. decemberében az EMER.-ba jutottak, s IV. 1872.—73. sz. Alatt tévesen mint tetétleniek vezettettek be a leltárba."
[28] Dâmboviţa, *op.cit.* p. 86
[29] Gogâltan Fl., Unele probleme privind vasele de bronz Hallstattiene din Transilvania, în Ephemeris Napocensis, I, 1991, p.11-19
[30]Protase D-Zrinyi A, Castrul roman şi aşezarea civilă de la Brâncoveneşti (jud. Mureş). Săpăturile din anii 1970-1987 în Marisia, XXIII-XXIV, 1994, p.80.

Naţional de Istorie al Transilvaniei, în 1918, prin donaţie, dintro colecţie particulară (MNIT IV. 1874, 1875)".[31] Pe lângă faptul că autorul a omis numele colecţiei, au fost preluate numerele de inventar greşite.

În fine, un ultim artefact analizat este un pandantiv din bronz în formă de secure având ca element decorativ (protomă?) o pasăre (nr.inv.MNIT IV 1935/ P 2264). Obiectul este databil din prima epocă a fierului. Ceea ce este ciudat este că deşi piesa este destul de cunoscută în literatura de specialitate, numai lista de inventar de la MNIT menţionează că a făcut parte din colecţia Teleki de la Gorneşti[32].

Acestea sunt doar câteva din piesele preistorice reprezentative ale colecţiei Teleki de la Gorneşti, piese interesante şi din punct de vedere arheologic (unele fiind unicate în spaţiul carpato-dunărean) dar fiind de interes şi din punctul de vedere al abordării muzeistice şi al cercetării de specialitate. Ironic e faptul ca vechile liste de inventar, repertorii şi monografii arheologice (prin „vechi" înţelegându-se până în 1945) erau mai precise în datări şi descrieri decât cele aşa zis „moderne". Ce este însă mai dureros este faptul că nici în perioada post 1989 lucrurile nu s-au schimbat mult: preluarea neselectivă a datelor, transmiterea de informaţii eronate de la sine putere, o anumită „ideologizare" a descoperirilor fiind încă prezentă şi în lucrări care se erijează ca fiind „moderne".

BIBLIOGRAPHY:

1. Bicsók Z - Orbán Zs, „Isten segedelmével udvaromat megépitettem". Történelmi családok kastélyai Erdélyben. Gudenberg kiadó, Csikszereda, 2011.
2. Dâmboviţa M. P., *Depozitele de bronzuri din România,* Editura Academiei Repiblicii Socialiste România, Bucureşti, 1977.
3. Gogâltan Fl., Unele probleme privind vasele de bronz Hallstattiene din Transilvania, în Ephemeris Napocensis, I, 1991.
4. Hampel J. A *Bronzkor emlékei Magyarhonban* II. Budapest, 1892.
5. Horedt K., Săbiile de tip micenian din Transilvania, Apulum IV, 1961.
6. Kovács F, A vécsi etruszk edényekről,în Arhaelogiai Értesitő, V. 1885.
7. Lazăr V, Mărturii arheologice tracice în judeţul Mureş în Marisia XV-XVII, 1992.
8. Lazăr V., *Repertoriul arheologic al judeţului Mureş,* Casa de Editură „Mureş", Tg-Mureş, 1995.
9. Patay P, A Bodrogkereszturi kultura temetöi, in Régészeti füzetek II, 1961.

[31] Lazăr, *op.cit.* p.84
[32] Registru inventar MNIT III 8869-IV 3784, Roska, *op.cit.* p.238; V.Lazăr, *Mărturii arheologice tracice în judeţul Mureş* în *Marisia* XV-XVII, 1992, p.37-47; idem, *op.cit.* p.187

10. Pârvan V, *Getica. O protoistorie a Daciei.* Cultura naţională, Bucureşti, 1926.
11. Protase D-Zrinyi A, Castrul roman şi aşezarea civilă de la Brâncovenești (jud. Mureş). Săpăturile din anii 1970-1987.Marisia, XXIII-XXIV, 1994.
12. Roska M, *Erdély régészeti repertóriuma. I. Öskor*, Jenö és fia könyvnyomdája, Kolozsvár, 1942.
13. Vlassa N, Contribuţii la cunoaşterea culturii Bodrogkeresztur în Transilvania, în „Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie" 15, 3.
14. http://www.monumenteuitate.org/ro/monument/235/Gornesti-Teleki
15. http://registru.marisdatabase.ro
16. Registru inventar MNIT 1918 vol.II.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

BREVI APPUNTI SULL'INDUSTRIA DELLO ZUCCHERO IN AUSTRIA-UNCHERIA

Alessandro Vagnini, PhD, Sapienza University of Rome

Keywords: Sugar industry, Economy, Austria-Hungary

This paper intends to offer just a short overview of the sugar industry in Austria-Hungary. Sugar is now an everyday product, behind which are centuries of technical evolution. Between 1890 and 1914, transformations in Austria-Hungarian economy were particularly relevant, especially in Cisleithania. Also in Hungary there was a positive effect on industrialization thanks to an influx of capital from Vienna and the existence of a large market for agricultural products. The sugar industry gradually assumed a key role in the Austro-Hungarian Empire, especially in the Czech lands, but it soon spread also in other provinces, including Hungary. After a brief description of the industrial and financial development in Austria-Hungary, the paper focuses on the production and processing of sugar, trying to highlight the role that the industry has had for the overall economic development of the empire, even thanks to the close ties with other industrial sectors, from mechanics to chemistry. It will also be offered to the reader an overview of the relationship between banks, industry and sugar production in order to highlight the role of this sector in Austro-Hungarian economy.

Il presente contributo intende fornire un quadro d'insieme dello sviluppo e del ruolo economico dell'industria dello zucchero in Austria-Ungheria, attraverso una descrizione introduttiva dello sviluppo dei processi di lavorazione dello zucchero da barbabietola.[1]

[1] Una versione del presente articolo è stata pubblicata in forma divulgativa in G. Motta (a cura di), *I tempi e i luoghi del cibo: pratiche e simboli della cultura alimentare nella storia di lunga durata*, Nuova cultura, Roma 2016.

Lo zucchero è un prodotto ormai di uso quotidiano, risultato di secoli di evoluzione tecnologica. La sua estrazione e raffinazione ha richiesto la soluzione di molti problemi tecnici, lo sviluppo delle conoscenze della chimica e una serie di scoperte che hanno poi trovato applicazione anche in altri settori industriali. Lo zucchero è stato storicamente prodotto dalla canna fino allo sviluppo dei processi di estrazione dalla barbabietola, pianta adatta ai climi temperati e di conseguenza ideale per una produzione su vasta scala anche in Europa.

La prima produzione di zucchero di canna è avvenuta in India oltre duemila anni fa; le canne venivano frantumate, separando il succo che si trova all'interno della pianta, che veniva poi concentrato per evaporazione dell'acqua fino ad ottenere una soluzione concentrata dalla quale, per raffreddamento, lo zucchero cristallizzava in forma però ancora piuttosto impura. Dall'India lo zucchero giunse nel bacino del Mediterraneo come merce di lusso.

L'espansione dell'Islam rese possibile l'estensione della coltivazione della canna in Mesopotamia, Asia Minore, Nord Africa, Spagna e Sicilia, favorendo anche l'evoluzione delle tecnologie di estrazione. Tagliate in strisce, le canne erano spremute in presse. L'estratto, fatto bollire, era lasciato riposare per un certo periodo, prima di filtrarlo e bollirlo nuovamente, fino a quando il suo volume era grossomodo un quarto di quello originale. Il sugo risultante era versato in vasi di terracotta e tenuto al buio fino a quando induriva e cristallizzava, mentre il residuo è utilizzato come nutrimento per i cavalli.

I crociati diffusero lo zucchero in Occidente, le importazioni di prodotto grezzo in Europa aumentarono e intorno al XIII secolo era raffinato a Venezia e Genova, oltre alla ormai tradizionale produzione siciliana.[2] Nei secoli successivi, nelle Americhe, spagnoli e portoghesi trovarono condizioni climatiche ottimali per la coltivazione della canna avviando la produzione di zucchero coloniale, con manodopera schiava, poi esportato in Europa e raffinato nei grandi porti ed empori di Anversa, Amsterdam, Amburgo e successivamente in Inghilterra.

Nel corso del XVIII secolo lo zucchero, monopolio dei paesi coloniali, era ormai un prodotto molto richiesto in Europa. In questa fase ebbe inizio un primo salto tecnologico nella

[2] G. Motta, Il tempo, la storia, il cibo: qualche ulteriore apporto in tema di cultura alimentare, Periferia, Cosenza 2005, pp. 42, 48.

lavorazione. Durante il processo di estrazione si era infatti notato che il succo grezzo di canna contiene degli acidi che provocano l'inversione, trasformando il saccarosio nei suoi zuccheri componenti, glucosio e fruttosio, detto anche "zucchero invertito". Per evitare questo inconveniente le soluzioni zuccherine furono quindi neutralizzate con l'aggiunta di calce, successivamente eliminata con anidride carbonica. È a questo punto che l'intuizione di Olivier de Serres di ottenere uno sciroppo dolce e rossastro cuocendo la barbabietola, venne ripresa dal chimico tedesco Andreas Marggraf, il quale scoprì che la barbabietola, pianta molto diffusa nei climi temperati, contiene nelle proprie radici lo stesso zucchero presente nella canna. Le piante sono seminate intorno a febbraio-marzo e raccolte nel periodo agosto-settembre. Le barbabietole possono anche essere conservate per settimane, anche se con il tempo si ha un degrado del prodotto con perdita di zuccheri, poiché lo sradicamento da inizio al processo di fermentazione. Nel 1747 Marggraf pubblicò i primi risultati dei suoi tentativi di estrarre lo zucchero utilizzando alcol etilico, provando successivamente con buoni risultati ad estrarre tramite spremitura un succo purificato e concentrato.

Un altro tedesco, Franz Achard, proseguì le ricerche con un chiaro obiettivo economico, costruendo una piccola raffineria. Nel 1799 presentò i suoi risultati a Federico Guglielmo III di Prussia, che se ne compiacque e nel 1802 a Kunern, in Slesia, fu avviata una prima coltivazione di barbabietola per alimentare uno zuccherificio sperimentale che ebbe però vita breve. Fecero seguito una serie di infruttuosi tentativi per una produzione su vasta scala.

Nel 1806 Napoleone, per danneggiare l'economia britannica decise il blocco delle importazioni delle merci inglesi, fra cui lo zucchero, creando le condizioni per la ricerca di validi surrogati allo zucchero di canna.

La data di inizio della produzione industriale dello zucchero di barbabietola risale dunque grosso modo al biennio 1806-1807. In questi anni, infatti, il Blocco continentale imposto da Napoleone al fine di soffocare i commerci inglesi, sospese totalmente i rifornimenti di zucchero di canna verso l'Europa, che di conseguenza raggiunse prezzi proibitivi.[3] Fino all'intervento diretto di Napoleone non fu tuttavia possibile ottenere grandi risultati in questo campo. L'imperatore promulgò una serie di decreti che incentivavano la coltivazione della

[3] M.E. Tonizzi, *L'industria dello zucchero*, Franco Angeli, 2001, p. 23.

barbabietola, il cui seme era fornito direttamente dallo Stato, che garantiva anche esenzioni fiscali, offrendo aiuti finanziari ai coltivatori.

Napoleone aveva compreso che la produzione di zucchero di barbabietola avrebbe reso più efficace il blocco delle merci inglesi, varando un decreto nel 1811 per incoraggiare ed estendere la coltivazione della barbabietola in Francia oltre che per l'istituzione di scuole tecniche per l'industria saccarifera.

Il 2 gennaio 1812 furono presentati all'Imperatore i primi pani di zucchero fabbricati a Plassy da Benjamin Delessert. In quell'anno, un decreto napoleonico stabiliva di destinare alla coltura della barbabietola 100mila ettari. Tra il 1812 e il 1813, nel territorio francese esistevano 334 zuccherifici – una fabbrica di zucchero fu avviata per breve tempo anche nel Regno Italico – con una produzione complessiva di zucchero attorno alle 3500 tonnellate, con un costo però piuttosto elevato.

Il crollo dell'Impero, con il ritorno dello zucchero dalle Indie occidentali, rese ancora meno economica la produzione dalla barbabietola fino a quando con la progressiva abolizione della schiavitù nelle Americhe, il prezzo dello zucchero di canna riprese ad aumentare proprio mentre le nuove risorse tecniche rendevano possibile diminuire i costi di lavorazione della barbabietola. Nel frattempo, l'industria saccarifera francese aveva continuato a svilupparsi e lentamente la coltivazione della barbabietola e la produzione di zucchero si erano estese al resto del continente. Alla metà del secolo, infatti, l'introduzione di nuove tecnologie, come l'applicazione della forza vapore e della centrifugazione, e una migliore conoscenza del processo di lavorazione della barbabietola, finì per invertire il rapporto di convenienza con la canna da zucchero, segnando l'ulteriore sviluppo dell'industria saccarifera in Europa, inizialmente in Francia e poi in Germania e Austria-Ungheria. L'Italia rimase indietro in questo settore, con alcune prospettive solamente nel settore della trasformazione; qui, a causa dell'aumento progressivo delle importazioni, in assenza di una significativa produzione interna, gli impianti di raffinazione si svilupparono inizialmente nei luoghi di arrivo della materia prima, come nel caso di Genova che agli inizi del decennio 1870 divenne il centro di questa attività.[4]

[4] Cfr. Tonizzi, *L'industria dello zucchero*, cit., p. 66.

Negli anni tra il 1805 al 1820 in Germania furono fondati due importanti zuccherifici, uno ad opera del barone Moritz von Koppy, cui tra l'altro va il merito di aver selezionato e coltivato le barbabietole bianche della Slesia, dalle quali derivano tutte le varietà oggi coltivate in Europa; l'altro a Magdeburgo, il primo vero zuccherificio industriale creato da Johann Placke.

L'estrazione industriale dello zucchero di barbabietola pose però alcuni problemi tecnici, a differenza di quello di canna, poiché nelle barbabietole la sostanza è contenuta nelle cellule del tubero e deve essere estratta con acqua per osmosi. Nel 1821 Mathieu de Dombasle intuì che l'estrazione è facilitata se le barbabietole sono tagliate in sottili strisce, dette fettucce. L'estrazione doveva avvenire a caldo immergendo le fettucce in acqua entro appositi apparecchi detti diffusori. Le fettucce all'interno dei diffusori erano prima riscaldate a una temperatura intorno a 70-78 °C in modo da aprire le cellule vegetali, quindi avveniva l'estrazione vera e propria, intorno a una temperatura di 69-73 °C. In seguito, fu messa a punto una tecnologia di diffusione controcorrente in diffusori in serie, nei quali le fettucce incontravano una soluzione proveniente dal diffusore successivo, già contenente zucchero, cedendo una parte del proprio saccarosio; dal diffusore di testa usciva una soluzione zuccherina diluita, detta "sugo leggero", contenente praticamente tutto lo zucchero originariamente presente nelle barbabietole, mentre da quello di coda venivano scaricate le fettucce esaurite, queste ultime solitamente essiccate e utilizzate come alimento per il bestiame.

I sistemi di diffusione furono perfezionati intorno al 1860 da Julius Robert le cui batterie saranno utilizzate fino agli anni quaranta del Novecento, quando l'americano Harold Farnes Silver inventò il processo di estrazione per diffusione continua in un lungo tubo orizzontale inclinato nel quale le fettucce di barbabietola si muovevano controcorrente rispetto all'acqua di estrazione. Nel processo di diffusione, dalle barbabietole l'acqua scioglie sia il saccarosio sia varie sostanze azotate e sali, sia una parte di zucchero, detto "zucchero invertito", sostanze che intralciano la successiva cristallizzazione del saccarosio. Il sugo leggero era parzialmente purificato con l'aggiunta di idrato di calcio che, precipitando come carbonato per aggiunta di anidride carbonica, assorbe una parte delle sostanze estranee.

La fase successiva consisteva nella concentrazione della soluzione zuccherina, per cui già nella metà dell'Ottocento le caldaie furono sostituite con distillatori a multiplo effetto sotto

vuoto, grazie alle quali il calore del vapore estratto dalla prima camera di evaporazione scalda l'acqua in quella successiva, tenuta a pressione inferiore, fino ad ottenere la "massa cotta", una soluzione calda e soprassatura di zucchero.

A questo punto la massa cotta veniva centrifugata per separare i cristalli di zucchero, processo da cui si recuperava circa l'80 % dello zucchero originariamente presente ottenendo un liquido denso e viscoso, di colore bruno, il melasso, composto per circa la metà di saccarosio, un 30% di non-zuccheri e un 20% di acqua.

L'aumento della richiesta di zucchero fece sì che nel corso degli anni fossero messe a punto nuove tecniche per sfruttare al meglio il melasso attraverso dei processi volti al recupero dello zucchero in esso contenuto, precedentemente usato per la produzione di alcol. Il primo e più diffuso processo di dezuccherazione del melasso, fu inventato dall'austriaco Carl Steffen e consisteva nel diluire il melasso, aggiungendo un eccesso di calce in modo da far precipitare il saccarato tricalcico, che era poi filtrato e scomposto sospendendolo in acqua e addizionando anidride carbonica proveniente dai forni a calce. Il carbonato di calcio precipitato veniva calcinato per ottenere altra calce e anidride carbonica. Il saccarato tricalcico, invece di essere scomposto per recuperare lo zucchero, può anche essere addizionato al sugo leggero in modo da rimettere in ciclo lo zucchero proveniente dal melasso. Da questo processo rimane un residuo, il "filtrato Steffen", ricco di amminoacidi e di sostanze azotate fra cui betaina e glutammina oltre a vari sali, usato come fonte di materie prime o di concimi. Nello stesso periodo era utilizzato anche il processo di dezuccherazione dei melassi per baritazione, che consisteva nell'aggiungere idrato di bario al melasso diluito; in questo processo, il saccarato di bario precipitato era sospeso in acqua e decomposto per aggiunta di anidride carbonica con precipitazione di carbonato di bario che veniva in seguito rigenerato. La soluzione purificata di saccarosio era poi rimessa nel ciclo produttivo.

Produrre zucchero in Austria-Ungheria

Nel corso del XIX secolo, esistevano nell'Impero d'Austria forti diversità e disparità fra le province occidentali (Boemia, Moravia, Austria propriamente detta) e quelle orientali

(Ungheria, Galizia, Transilvania).[5] Ulteriori difficoltà erano rappresentate dalla topografia, che rendeva spesso difficili e costosi i trasporti interni ed internazionali, e dalla disposizione sul territorio delle risorse naturali. All'inizio del XX secolo la Cisleitania aveva comunque conseguito in modo graduale uno sviluppo pari a quello medio dell'Europa occidentale mentre la parte ungherese, la Transleitania, si concentrava essenzialmente sul settore agricolo.

Nelle aree occidentali della Monarchia i primi segni di una crescita economica moderna sono infatti individuabili già a partire dalla seconda metà del XVIII secolo: in Austria e Boemia esisteva un forte settore tessile con lavorazione a domicilio (lino e lana e dal 1763 embrioni dell'industria cotoniera); non mancavano poi insediamenti siderurgici e manifatture per la produzione di vetro e carta. I primi tentativi di meccanizzazione, concentrati nel ramo tessile e in quello siderurgico, datano fra il 1830 e il 1847. Impiegando come parametro il consumo di carbone, il decollo industriale potrebbe essere collocato intorno al 1850 mentre nel periodo 1867-1873 avvenne una crescita esponenziale degli investimenti nelle infrastrutture.[6] Il periodo successivo fu però caratterizzato da una fase di stagnazione, superata in tempi e modi diversi dalle varie parti dell'Impero.[7] Nell'ultima fase di vita dell'Austria-Ungheria, fra il 1890 e il 1914, le trasformazioni dell'economia furono particolarmente rilevanti. Anche nel caso dell'Ungheria, vi fu un effetto positivo sull'industrializzazione grazie all'afflusso di capitali da Vienna e l'esistenza di un vasto mercato per i prodotti agricoli. La Transletiania rimase però essenzialmente un'area a vocazione agricola, dove a metà Ottocento la superficie coltivata crebbe sensibilmente, portando al parallelo aumento della produzione di patate, tabacco, barbabietola da zucchero e vino.[8] Il motivo principale di questo sviluppo fu il contemporaneo aumento della circolazione di moneta e la disponibilità di credito, che a loro volta, anche grazie a specifici interventi pubblici, resero possibili una serie di investimenti nel settore delle infrastrutture. Non sorprende dunque, che nel 1900 il 41% della produzione

[5] Per un quadro complessivo sulla realtà dell'Impero d'Austria (poi Austria-Ungheria) si rimanda a A.J.P. Taylor, *The Habsburg Monarchy, 1809-1918: a History of the Austrian Empire and Austria-Hungary*, Penguin Books (2nd ed.), London 1964; R.A. Kann, *A History of the Habsburg Empire: 1526–1918*, University of California Press, Berkeley 1974; Macartney C.A., *L'impero degli Asburgo, 1790-1918*, Garzanti, Milano 1976; A. Sked, *The Decline and Fall of the Habsburg Empire, 1815–1918*, Longman, London 1989; J. Bérenger, *Storia dell'Impero asburgico*, 1700-1918, il Mulino, Bologna 2003.
[6] N.T. Gross, Economic Growth and the Consumption of Coal in Austria and Hungary 1831-1913, *The Journal of Economic History*, Vol. 31, No. 4 (1971), pp. 898-916.
[7] Su questo punto si vedano i lavori di D.F. Good, Stagnation and Take-Off in Austria, 1873-1913, *The Economic History Review*, Vol. 27, No. 1 (1974), pp. 72-87; *The economic rise of the Habsburg Empire, 1750-1914*, University of California Press, Berkeley 1984; ma anche Macartney, *L'impero degli Asburgo*, cit.
[8] I. Berend e G. Ránki, Storia economica dell'Ungheria dal 1848 ad oggi, Editori Riuniti, Roma 1976; J. Komlos, The Habsburg Monarchy as a Customs Union: Economic Development in Austria-Hungary in the Nineteenth Century, Princeton University Press, Princeton 1983, p. 67.

industriale in Ungheria derivasse dal settore alimentare: farina, zucchero di barbabietola, frutta conservata, birra e alcolici. Fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo crebbero inoltre a tassi significativi il consumo di carbone e la produzione agricola, del ferro e dell'acciaio.

L'industrializzazione dell'Impero asburgico avvenne con maggior lentezza rispetto alle aree dell'Europa occidentale, ma accelerò alla metà dell'Ottocento in seguito alla costruzione della rete ferroviaria. Inoltre, la politica commerciale, rimasta a lungo rigidamente protezionista e le tariffe elevate, pur garantendo un minimo di protezione alla nascente industria austriaca, rappresentarono in alcuni casi un elemento di freno.

La parte occidentale del paese, corrispondente grosso modo alle attuali Austria e Cechia, si sviluppò a un ritmo non elevato ma costante. Nel periodo 1867-1873 avvenne un significativo aumento del numero di macchine a vapore e furono fondate numerose società per azioni. Alla base di questo sviluppo si trovava il sistema bancario viennese. Le banche hanno infatti svolto un ruolo chiave nel processo di industrializzazione dell'Impero. Un settore che era stato tutto sommato limitato all'inizio del secolo, soprattutto con la fondazione della *Creditanstalt* nel 1855, divenne a questo punto un elemento centrale dello sviluppo economico. A causa delle ampie speculazioni, in seguito alla crisi del mercato borsistico del 1873, lo sviluppo di società azionarie entrò in difficoltà, con un evidente rallentamento degli investimenti, pubblici e privati, soprattutto verso titoli industriali e ferroviari. Notevoli elementi di sviluppo cominciarono invece a riscontrarsi in Boemia, dove il credito si indirizzò verso un sostegno alle locali iniziative industriali.[9] Parzialmente differente era la situazione della parte ungherese della Duplice Monarchia, dove lo Stato continuò a sostenere lo sviluppo ferroviario con fondi pubblici. Progressivamente aumentò il ruolo delle banche a sostegno dell'industria e nella fornitura di crediti a lungo termine, seguita poi da una linea più prudente, con investimenti nei settori elettrotecnico, meccanico e petrolifero.[10] Sullo sviluppo economico influì molto la differenza in termini legislativi e fiscali tra le due parti dell'Impero, riassumibile con la difficile gestione del sistema delle Delegazioni che a cadenza decennale

[9] R.L. Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary. The role of banks in the industrialization of the Czech Crownlands, 1873-1914, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
[10] J. Komlos (Ed.), *Economic Development in the Habsburg Monarchy and in the Successors States*, Columbia University Press, New York 1990. In particolare, sul progressive affermarsi del nascente settore petrolifero si rimanda a A.F. Frank, *Oil Empire: Visions of Prosperity in Austrian Galicia*, Harvard University Press, Cambridge 2005; Id., The Petroleum War of 1910: Standard Oil, Austria, and the Limits of the Multinational Corporation, in *The American Historical Review*,Vol. 114, No. 1 (Feb., 2009), pp. 16-41.

doveva garantire un accordo e un minimo di razionalità e unità all'economia austro-ungarica. Anche se sotto molti punti di vista sembra più opportuno parlare di due economie distinte ciascuna riferita a una delle parti della Monarchia.

In Ungheria, l'aumento del credito rese possibile lo sviluppo di una prima base industriale che, nonostante le difficoltà derivanti dal complesso sistema doganale e dalla concorrenza delle aziende austriache e ceche, fu ad ogni modo capace di crescere, soprattutto nell'area di Budapest.[11]

L'economia austro-ungarica cambiò drasticamente durante il cinquantennio di esistenza della Duplice Monarchia.[12] Il modo di produzione capitalistico si diffuse, causa e conseguenza al tempo stesso dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione. I dati possono spesso essere differenti a seconda delle fonti, ma possiamo azzardare una crescita del PIL pro capite di circa l'1,76% l'anno nel periodo 1870-1913; un livello migliore di quello di paesi come Gran Bretagna (1%), Francia (1,06%) e Germania (1,51%). Tuttavia, in confronto con la Germania e la Gran Bretagna, l'economia austro-ungarica nel suo complesso risultava ancora indietro.[13] La crescita si concentrò a Vienna e Budapest, nelle terre austriache, nella regione alpina e nelle terre ceche. Negli ultimi anni del secolo, la crescita economica si estese alla pianura pannonica e all'area carpatica, ma continuarono a persistere profonde differenze tra le diverse provincie, con le aree occidentali generalmente più sviluppate di quelle orientali.

Tuttavia, entro la fine del XIX secolo, anche per via dell'iniziale arretratezza, la crescita economica nella parte orientale dell'Impero aumentò a tassi maggiori rispetto a quella occidentale. Il settore agricolo e le industrie legate alla trasformazione erano particolarmente forti nel Regno d'Ungheria, che puntava molto sull'esportazione. Nel frattempo, le aree occidentali erano caratterizzate da numerose industrie manifatturiere, concentrate principalmente intorno a Praga e Vienna. Il principale partner commerciale dell'Austria-Ungheria era la Germania, che alla vigilia della guerra assorbiva poco meno della metà delle

[11] P. Hanák, *Storia dell'Ungheria*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 152-154.
[12] Ciò non toglie che, come giustamente osservato da Komlos, fin dal tempo di Maria Teresa, le parti occidentali dell'Impero abbiano conosciuto una crescita economica costante. Cfr. J. Komlos, The Process af Industrialization in Austria. A Longrun View, in *Études danubiennes*, n. 2 (1988), pp. 167-174.
[13] Per un quadro complessivo si rimanda a Good, *The economic rise of the Habsburg Empire*, cit.; Bérenger, *Storia dell'Impero asburgico*, cit., pp. 350-353.

esportazioni, seguita dalla Gran Bretagna. Una parte significativa di queste esportazioni era rappresentata dallo zucchero.

L'industria saccarifera assunse progressivamente un ruolo fondamentale nello sviluppo dell'industria austro-ungarica, in particolare nelle terre ceche. La prima raffineria nelle terre ceche venne fondata nel 1787, ma era dedicata alla lavorazione di zucchero di canna. Il governo austriaco si concentrò in questa fase nel sostenere lo sviluppo dell'industria saccarifica anche vietando per un breve periodo, sotto Maria Teresa, l'importazione del prodotto. Nel 1802 si costituì la prima azienda per la produzione di barbabietola seguita da molte altre negli anni successivi, fino alla costituzione di grandi aziende agricole fondate solamente sulla produzione di barbabietola. Lo zucchero divenne quindi ben presto un elemento di punta nell'economia austriaca. La produzione di queste imprese non fu mai particolarmente elevata, tuttavia, e nella crisi seguita alle guerre napoleoniche la produzione di zucchero da barbabietola rischiò quasi di scomparire. Il rinnovato interesse nel settore nacque agli inizi degli anni Trenta. Un nobile boemo, il principe Anselm Thum-Taxis, attratto dagli studi pubblicati da Carl Weinrich nel 1830 sulla lavorazione della barbabietola, invitò il Weinrich in Boemia per mettere in pratica le sue idee. Accettato l'invito di Thum-Taxis e con l'aiuto del principe Weinrich avviò con successo una fabbrica a Dobrovice, seguita da altre, grazie soprattutto all'interesse suscitato in altri finanziatori. L'esempio fu presto ripreso da altri in Boemia e portò alla formazione di due associazioni di produttori nel 1836 e 1854, che riuscirono a ottenere aiuti pubblici, tariffe protettive e premi per l'esportazione.[14] In effetti, già agli inizi degli anni Trenta le raffinerie erano state liberate dal pagamento di dazi interni per un periodo di dieci anni.[15] Tali vantaggi continuarono a essere garantiti, con piccole variazioni, anche negli anni successivi con politiche tendenzialmente intese a vantaggio dei raffinatori, in gran parte tedeschi, in contrasto con i cechi, i quali erano principalmente coltivatori di barbabietole e che dagli anni Sessanta in poi avrebbero lavorato principalmente nella produzione di zucchero grezzo.

A questo punto sembra necessario dedicare alcune righe allo sviluppo complessivo dell'industria in Austria-Ungheria, partendo in primo luogo dalla realtà geografica di questo multietnico impero.

[14] Komlos, The Habsburg Monarchy as a Customs Union, cit., p. 101.
[15] *Compass*, 1905, 2. Bd., 237.

La maggior parte della Duplice Monarchia – come già accennato – era circondata da imponenti catene montuose, caratteristica che unita alle scarse vie navigabili ad eccezione del Danubio, rendeva i trasporti difficili e costosi prima della costruzione di un adeguato sistema ferroviario. Questo spiega perché inizialmente le industrie erano collocate in prossimità delle fonti di materie prime, indipendentemente dalla possibilità di un valido sistema di trasporto delle merci. L'accesso al mare era anch'esso particolarmente difficile. All'inizio degli anni Ottanta, i forni per la fusione della *Alpine-Montangesellschaft*, nei pressi delle miniere di ferro della Stiria, utilizzavano il carbone dalla regione di Moravska-Ostrava; durante il decennio successivo, tuttavia, il processo di Thomas-Gilchrist rese possibile l'uso del minerale di ferro altamente fosforico che si trovava in Boemia e Moravia, spostando la produzione in questa'area ricca di carbone e trasformando la Boemia in un centro industriale di grande importanza con una crescita che coinvolgeva anche altri settori, come ad esempio l'industria dello zucchero e il tessile.[16]

Molti hanno evidenziato come il mercato interno della Monarchia abbia rappresentato una delle principali variabili in termini di crescita economica. Nonostante il potere di acquisto fosse basso, la stessa dimensione della popolazione, unitamente al fatto che elevate tariffe avevano mantenuto un mercato vincolato, sembra in effetti aver fornito la base per un notevole sviluppo industriale. Il mercato estero, invece, continuò a presentare un problema per le regioni industriali dell'Impero ad eccezione di alcuni settori di punta come ad esempio lo zucchero, la costruzione di macchine e le industrie tessili che all'estero riuscirono a trovare spazi adeguati.

L'industria dello zucchero crebbe notevolmente nella seconda metà del XIX secolo, incentivando la produzione di apparecchiature di raffinazione, poi esportate anche all'estero. L'industria dello zucchero contribuì inoltre alla crescita del settore dei liquori, che sfruttava la melassa estratta dallo zucchero.[17] Questo è particolarmente vero per la parte occidentale dell'Impero, mentre in Ungheria ancora per alcuni anni la produzione di zucchero rimase troppo piccola per fornire dati quantitativi valutabili.[18] L'industria tessile beneficiò invece non solo del mercato interno, ma anche del fatto che l'influenza austriaca nei Balcani aveva

[16] Cfr. Gross, Economic Growth and the Consumption of Coal in Austria and Hungary, cit.; Rudolph, *Banking and Industrialization in Austria-Hungary*, cit., pp. 15-16.
[17] Ivi, pp. 22.
[18] Komlos, The Habsburg Monarchy as a Customs Union, cit., p. 115.

facilitato la crescita delle sue esportazioni in quella regione. In conclusione, i settori che registrarono il maggior sviluppo furono dunque la metallurgia, l'industria alimentare, in particolare proprio quella dello zucchero, e il tessile.

La produzione di macchinari era gestita da numerose imprese e ad eccezione di quelle specializzate nelle attrezzature di raffinazione per lo zucchero, e in qualche misura, per le miniere e le attrezzature agricole, la varietà dei prodotti era abbastanza grande. La dimensione del mercato interno era però troppo limitata per consentire alle imprese austriache produttrici di macchinari di operare su larga scala producendo attrezzature specializzate su vasta scala, come, per esempio, avveniva nello stesso periodo nell'Impero tedesco;[19] di conseguenza, molti macchinari speciali venivano importati, soprattutto dalla Germania.

A dispetto di tutti questi handicap, il settore ingegneristico era cresciuto a un ritmo più rapido di ogni altro, anche se rimase confinato in gran parte alle esigenze del mercato interno. Se la produzione di serie non era infatti in questa fase possibile, la richiesta di una ampia varietà di apparecchiature fu comunque considerevole. Nel corso degli anni Ottanta motori a vapore e caldaie rappresentarono i principali prodotti; fino alla fine degli anni Novanta furono invece le attrezzature di raffinazione dello zucchero ad avere un ruolo di primo piano, insieme ai macchinari per le esigenze dell'agricoltura intensiva della Cisleitania.

L'industria dello zucchero in rapida crescita, come i settori metallurgico e minerario, furono in parte la conseguenza di una politica penalizzante per lo sviluppo della domanda interna. L'industria era riunita in cartelli, le quote e i prezzi furono stabiliti nell'interesse dei produttori, seguendo il principio di mantenere prezzi elevati sul mercato interno, ricorrendo al *dumping* sul mercato mondiale dello zucchero. A dimostrazione di ciò, negli anni Novanta, quando il cartello dello zucchero regnava incontrastato, i prezzi sul mercato interno erano spesso il doppio rispetto a quanto lo zucchero austriaco veniva pagato sul mercato mondiale.[20]

L'industria da sola non può però essere considerata responsabile per questa cronica mancanza di domanda interna. Il peso del potere politico dei grandi proprietari terrieri ungheresi era in effetti un altro elemento determinante, contribuendo ad esempio a creare un blocco di

[19] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 25.
[20] F.R. Rutter, *International Sugar Situation*, U.S. Dept. of Agriculture, Bureau of Statistics, Washington 1904, pp. 40-43.

interessi capace di mantenere artificialmente alti i prezzi del grano ungherese all'interno della monarchia.

L'economia ungherese, fondata essenzialmente sul settore agricolo, crebbe in maniera apprezzabile pur dovendo affrontare le conseguenze di una riforma agraria, che aumentando la produzione, creò una spirale negativa dei prezzi, contribuendo alla crisi creditizia che alla fine del XIX secolo mandò in rovina molti piccoli coltivatori.[21]

Il settore industriale era ancora in una fase iniziale di sviluppo, limitato ad alcuni settori dell'industria pesante e alla trasformazione alimentare, mentre si sviluppano anche numerose aziende cooperative.[22] In Ungheria esisteva un capitalismo legato alla grande nobiltà e una ridotta e ricca borghesia urbana, che tuttavia sostiene uno sviluppo che si avvale dei buoni risultati raggiunti nel settore delle infrastrutture e dei trasporti negli ultimi anni del secolo.[23] Un'abile gestione delle finanze rese inoltre possibile entro il 1889 il pareggio di bilancio.

In Cisleithania lo Stato aveva assunto invece una funzione evidente in sostegno del settore cooperativo, in particolare in ambito agricolo. Nonostante ciò esisteva un chiaro problema legato ai rapporti tra i diversi gruppi nazionali a cui le autorità cercarono di porre rimedio. La legge austriaca assicurava una serie di facilitazioni fiscali alle cooperative agricole, mentre per le industrie erano le diete locali a ricoprire un ruolo determinante, fornendo sostegni al settore cooperativo e allo sviluppo delle piccole imprese in generale, anche nel settore creditizio. In particolare furono molto attive le diete di Bassa Austria, Alta Austria e quelle di Boemia e Moravia[24].

Le esportazioni austroungariche aumentarono sensibilmente in questi anni. La quantità di grano esportato, ad esempio, era più che raddoppiata tra il 1881 e il 1882. Per la crescita

[21] Questo avviene nel corso di un più ampio processo di assestamento della proprietà agricola in Ungheria. Cfr. S.M. Eddie, The Changing Pattern of Landownership in Hungary, 1867-1914, in *The Economic History Review - New Series*, Vol. 20, No. 2 (Aug., 1967), pp. 293-310

[22] I primi esperimenti in questo senso risalgono al 1850. Per un quadro del sistema cooperativo in Ungheria cfr. A. Vagnini, Il sistema delle cooperative in Ungheria e il Congresso dell'Alleanza internazionale delle cooperative di Budapest del 1904, in A. Ciampani e R. Tolomeo (a cura di), *National Identities and Transnational European Élites*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 139-166.

[23] La rete ferroviaria fu completata antro l'inizio del 1900. Cfr. Macartney, *L'Impero degli Asburgo*, cit., p. 811.

[24] Nel periodo 1901-1904, in Cisleithania vi erano circa novemila società cooperative, con una distribuzione tendenzialmente uniforme nelle varie provincie dove, la presenza di diversi gruppi etnici, si rifletteva nell'organizzazione generalmente su base nazionale delle cooperative; elemento che creò non pochi problemi tra gli austro-tedeschi e i membri delle altre nazionalità. *Report of the Proceedings of the Eighth Congress of the International Co-operative Alliance, held at Hamburg, 5th to 7th September, 1910*, P.S. King and Son, London 1911, p. 163. Cfr. anche Vagnini, Il sistema delle cooperative, cit., p. 153.

industriale è particolarmente rilevante lo straordinario aumento che si verificò nell'esportazione di prodotti tessili e di zucchero. Inoltre, nel periodo 1880-1883 si sviluppò un programma di espansione ferroviaria nella parte austriaca dell'Impero, seguito negli anni successivi da analoghi investimenti in Ungheria. L'industria meccanica crebbe considerevolmente in questi anni grazie alla richiesta di attrezzature per l'industria mineraria e saccarifera. Infine, l'Austria-Ungheria si affrettò a seguire l'esempio tedesco con un ritorno a tariffe protettive entro la fine del decennio.[25] I dazi più pesanti furono imposti su ferro, acciaio e tessuti, mentre il governo Taaffe, sovvenzionò i settori interessati alle esportazioni, in particolare l'industria saccarifera, che ricevette anche premi per l'esportazione. Il commercio estero si espanse rapidamente alla fine degli anni Ottanta e la quantità di zucchero esportato (grezzo e raffinato) aumentò di circa il 214% tra il 1888 e il 1891.[26]

Il settore dello zucchero e l'economia austro-ungarica nel suo complesso non furono però esenti da crisi. In particolare, la causa immediata delle difficoltà austriache nel 1884-1885 sembrava essere stata la crisi mondiale dello zucchero; le esportazioni austroungariche, in termini di valore, cominciarono infatti a declinare entro la fine del 1883 e non recuperarono i livelli precedenti prima del 1891.[27] In effetti, almeno in Ungheria, tra il 1868 e il 1882, si registrò un leggero ma costante calo nelle esportazioni di zucchero.[28] La depressione fu avvertita soprattutto in agricoltura e dalle industrie legate al settore agricolo come quella dello zucchero, la chimica, l'industria degli alcolici.[29] A livello generale, la successiva crisi del 1891-1893 fu seguita da una breve ripresa, ma ancora una volta la crisi della Borsa del 1895 bloccò la crescita, che non fu garantita neanche dalla fase positiva nella seconda metà degli anni Novanta. Nonostante ciò, tra il 1880 e la fine del secolo, l'esportazione di prodotti industriali ungheresi crebbe di un terzo, mentre la quota di prodotti agricoli si mantenne tra il 50-60%.[30] Va inoltre ricordato come, data la vocazione agricola dell'Ungheria, buona parte di queste esportazioni e in assoluto di questa produzione, riguardasse il settore della

[25] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 28.
[26] *Österreichisches* Statistisches Handbuch fur die im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder (OSH), Wien 1893-1911, Jahr 1889, p. 135; Jahr 1892, p. 183.
[27] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 29.
[28] A Magyar Szent Korona Országainak 1882-1913.évi Külkereskedelmi Forgaloma, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, Budapest 1923; Komlos, The Habsburg Monarchy as a Customs Union, cit., p. 121.
[29] Si veda anche Y. Don, Comparability of International Trade Statistics: Great Britain and Austria-Hungary before World War I, in *The Economic History Review - New Series*, Vol. 21, No. 1 (Apr., 1968), pp. 78-92
[30] M.E. Scott, The Terms and Patterns of Hungarian Foreign Trade, 1882-1913, *The Journal of Economic History*, Vol. 37, No. 2 (1977), p. 337.

trasformazione alimentare.[31] Tuttavia, se consideriamo l'insieme della Monarchia, ad eccezione dell'industria dello zucchero e diversi nuovi settori produttivi, le maggiori industrie di beni di consumo mostrano una crescita limitata dal 1891 fino alla svolta del secolo. Le industrie di beni capitali, lavorazione dei metalli e costruzione di macchinari in particolare, riuscirono a sostenere una crescita relativamente stabile per tutto il periodo, con l'eccezione di un breve rallentamento a causa della depressione del 1895.

La ripresa negli anni Novanta favorì un'espansione nel settore minerario, dei prodotti chimici, dello zucchero e del petrolio, così come gli inizi dell'industria della gomma e di quella elettro-tecnica.

Il cattivo raccolto del 1891 portò però a una crescita dei prezzi del grano, mentre il nuovo accordo di commercio siglato con la Germania si dimostrò in fin dei conti sfavorevole per l'Austria-Ungheria, provocando, di fatto, un calo della domanda estera, proprio mentre la domanda interna non riusciva a soddisfare le aspettative. Anche la domanda di zucchero calò per un breve periodo, riprendendo poi una crescita costante, mantenuta poi fino al 1903.[32] Con il temporaneo scioglimento del cartello dello zucchero e la rimozione, dopo la Convenzione di Bruxelles del 1903, dei premi di esportazione e produzione, i prezzi dello zucchero diminuirono per un breve periodo, mentre l'industria riprese una fase di crescita. La Convenzione di Bruxelles, prevedeva il divieto di alti dazi protettivi, ma la solida industria saccarifera austriaca non risentì della concorrenza, avvantaggiata da una ripresa mondiale nel consumo di zucchero che si tradusse in una crescita assoluta delle esportazioni; questo nonostante la quota relativa di zucchero da barbabietola fosse in questa fase in declino rispetto a quello di canna.[33] Un parziale rallentamento si ebbe in seguito alla crisi bosniaca del 1908.

I territori cechi continuarono ad avere un ruolo determinante nella produzione di zucchero. I principali settori industriali nelle terre ceche nel corso del periodo trattato furono la trasformazione alimentare e il tessile. Mentre l'alimentare in Austria era essenzialmente basato sulla macinazione di cereali, nelle terre ceche la quota principale era rappresentata dalla produzione di zucchero. La Boemia-Moravia rappresentava circa la metà della produzione di farina, birra e liquori in Cisleitania, producendo la quasi totalità della

[31] Komlos, The Habsburg Monarchy as a Customs Union, cit., p. 132.
[32] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 30.
[33] V.P. Timoshenko and B.C. Swerling, *The World's Sugar*, Stanford University Press, Stanford 1957, p. 239.

barbabietola da zucchero e di zucchero lavorato, e come dimostrato da studi condotti sui livelli di produzione e il flusso dei finanziamenti, questo portò a conseguenze decisive sull'accumulo di capitali e la crescita complessiva dell'economia austro-ungarica.[34]

L'esempio della *Škoda* è in questo senso illuminante. Il conte Ernst von Waldstein aveva fondato una fabbrica nel 1859 per la produzione di macchinari vari per l'industria dello zucchero, per quella della birra e mineraria, dedicandosi poi anche a serbatoi e macchine a vapore. Emil von Škoda, inizialmente ingegnere capo, nel 1869 comprò l'azienda da Waldstein, procedendo a modernizzare l'azienda, cui aggiunse una nuova fonderia nel 1871, uno stabilimento di meccanica nel 1872, e nel decennio successivo una nuova fucina e un nuovo laminatoio. Gli investimenti necessari vennero da banche viennesi e ceche che fino a quel momento avevano fortemente investito nel settore dello zucchero, vero volano per lo sviluppo dell'industria in Cisleitania e soprattutto nelle terre ceche. In questi anni ebbe inizio l'espansione dell'azienda, ben presto concentrata soprattutto nella meccanica e negli armamenti, di cui divenne uno dei principali fornitori dell'Impero.

I rapporti tra banche, industria e produzione dello zucchero

Nel 1830 la trasformazione e la raffinazione della barbabietola iniziò ad affermarsi come settore industriale di rilievo. Nel 1840 esistevano già un discreto numero di raffinerie di zucchero dove tecniche di produzione già sperimentate in Francia e Germania venivano combinate in quello che divenne noto come il "metodo ceco". Prima del 1848 e della liberazione dei contadini dal servaggio (*Robota*), la lavorazione dello zucchero avveniva quasi esclusivamente nelle grandi proprietà terriere ed era destinata essenzialmente al mercato interno. A partire dal 1860, tuttavia, l'industria saccarifera divenne un importante settore di esportazione e numerose raffinerie furono costruite in aziende agricole di medie e grandi dimensioni. In quegli anni il carbone iniziò a essere utilizzato come combustibile, apparvero barbabietole migliorate attraverso la selezione e iniziarono a essere usate diffusamente le tecniche di saturazione e diffusione. Il settore era quasi esclusivamente di proprietà dei produttori nei territori cechi. Già nel 1861, 86 delle 104 fabbriche di zucchero in Cisleitania si trovavano in Boemia-Moravia, e dal 1885 arrivarono alla cifra di 206 su 210. È importante notare come il contributo di questo settore per la crescita del reddito nazionale non vada

[34] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 44.

misurato solamente in termini di produzione o di valore aggiunto. La crescita della produzione dello zucchero ha infatti svolto un ruolo determinante sia nel trasformare l'agricoltura, orientandola verso il mercato, sia nei suoi rapporti con altre importanti branche dell'industria. Il guadagno nella conversione della superficie coltivata a barbabietola è evidentemente abbastanza grande, con una resa probabilmente di circa il 60-80% più alta rispetto alla produzione di grano. Inoltre, la realizzazione e la raffinazione dello zucchero portava spesso rilevanti ritorni in termini finanziari. Con gli anni Sessanta, questi nuovi imprenditori iniziarono la costruzione di aziende agricole destinate alla produzione di barbabietola da zucchero, inserendosi poi progressivamente anche nel settore della birra e della distillazione, portando con sé in molti casi un nuovo senso d'identità nazionale che a sua volta divenne un ulteriore incentivo allo sviluppo dell'economia delle terre ceche.[35]

A questo si aggiunga che lo sviluppo dell'industria saccarifica utilizzava crescenti quantità di carbone, estratto dalle miniere di Boemia e Moravia, incentivando in tal modo l'ulteriore sviluppo dell'industria e del ruolo economico delle terre ceche all'interno dell'economia austro-ungarica.[36] La crescita del settore saccarifero produsse anche un aumento della domanda di motori a vapore, creando un mercato per i macchinari richiesti dai nuovi processi tecnologici utilizzati nell'industria dello zucchero. Di conseguenza, una buona parte del settore meccanico nelle terre ceche fu dedicata alla produzione di tali macchinari rendendo così possibile ai costruttori di inserirsi nel mercato internazionale.[37]

La tempistica e il grado di espansione del settore saccarifero possono essere osservati seguendo la crescita degli ettari coltivati a barbabietola in Boemia, la principale area di produzione in Austria-Ungheria; una crescita simile ebbe luogo anche in Moravia e possiamo aggiungere che il ritmo di espansione del settore in queste provincie fu più rapido rispetto al tasso mondiale. In effetti, nel 1863, le terre ceche producevano già oltre il 12% dello zucchero da barbabietola a livello mondiale. Negli anni Settanta furono create le principali raffinerie e si affermarono alcuni importanti zuccherifici; da quel momento si ebbe un processo di consolidamento e concentrazione, che riuscì anche ad indirizzarsi verso la domanda estera. Quando con gli anni Ottanta, il processo di ampliamento delle aree coltivate a barbabietola era

[35] Ivi, pp. 47-48.
[36] Industrie-Compass 1915, Anhang, p. 281; Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 48.
[37] Ivi, pp. 53-54.

ormai quasi concluso, l'industria saccarifera austro-ungarica raggiunse una sua stabilità, consolidandosi attorno ad alcune aziende e linee d'indirizzo che rimasero grosso modo inalterate fino alla fine della Duplice Monarchia.

L'industria subì dei duri colpi con la depressione degli anni Settanta, ma fu capace di sopravvivere proprio grazie alla crescita considerevole delle esportazioni. A questo punto, la produzione era infatti orientata essenzialmente all'esportazione, come ben dimostrato dal fatto che nel 1883 il 58% della produzione era già destinato all'estero, una quota che superò il 70% entro il 1900.

A partire dal 1888, la crescita si mantenne costante, ad eccezione del periodo immediatamente successivo alla Convenzione sullo zucchero del 1903, che limitò le sovvenzioni al settore.[38] Inoltre, l'esportazione di zucchero greggio tese a diminuire dagli anni Ottanta fino a circa il 1910, nonostante un significativo aumento della quantità di zucchero raffinato austro-ungarico venduto all'estero. Il peso delle esportazioni austro-ungariche di zucchero aumentò di quasi tre volte nel periodo 1875-1910.[39] Possiamo dunque affermare che, nel complesso, l'industria saccarifera fosse una delle più sane e produttive dell'Impero, con un effetto positivo sia su altri settori industriali, sia sul rapporto dell'industria con le banche.

La raffinazione era inizialmente concentrata essenzialmente in aree prive di risorse energetiche. Nel 1861 i produttori di zucchero nelle terre ceche disponevano di 343 macchine a vapore e nel decennio successivo queste crebbero di oltre quattro volte, parallelamente allo sviluppo delle industrie carbonifera e metallurgica. Gli zuccherifici e le raffinerie continuarono a crescere, anche dopo la crisi del 1873, rimanendo strettamente legati alle banche. La produzione di zucchero si ripresee piuttosto rapidamente dalla depressione, tanto che con i raccolti del 1875/1876 e 1877/1878, la produzione nelle terre ceche sembra essere raddoppiata, cosa che avviene nuovamente nel 1879-1880 e 1880/1881.

Inoltre, dalla fine degli anni Ottanta i produttori di macchinari industriali austriaci, soprattutto quelli dei territori cechi, esportano un crescente quantitativo di macchinari specializzati per l'industria dello zucchero non solo nelle altre terre dell'Impero, ma anche in Francia, Italia,

[38] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., pp. 57-58.
[39] Per i dati del periodo si rimanda a OSH, 1893-1911.

Russia, Romania e Svezia. Si tratta di una tendenza che non sarebbe venuta meno con il passare degli anni e che avrebbe raggiunto un nuovo picco nel periodo 1908-1913.[40]

Inoltre, dobbiamo considerare come il progressivo consolidamento dell'industria dello zucchero abbia comportato anche un contemporaneo aumento dell'interesse da parte del settore bancario. Nei primi anni Sessanta, oltre che a Vienna, anche nei territori cechi esistevano già alcuni importanti istituti di credito quali la *Mahrische Escompte-Bank* di Brünn e la *Böhmische Escompte Bank* di Praga. Nel 1864 fu fondato a Praga uno dei primi istituti di credito agricolo della monarchia.[41] Nel 1867 nacque la *Landwirtschaftliche Creditbank für Böhmen* (Banca di credito agricolo per i boemi), sotto gli auspici delle comunità ceca e tedesca e con la partecipazione di rappresentanti dell'aristocrazia e del governo. La banca era organizzata sul modello della francese *Credit Agricole* e mantenne fin dall'inizio stretti vincoli con l'industria dello zucchero.

La principale delle grandi banche viennesi, la *Creditanstalt*, aveva legami con la maggior parte dell'industria saccarifera, ma al tempo stesso altre grandi banche controllavano alcune imprese ed ebbero rapporti con altri operatori del settore dello zucchero, come la *Anglo-Österreichische Bank*, la *Boden-Creditanstalt*, la *Landerbank*, la *Union Bank* e la *Wiener Bankverein*.[42] Si deve aggiungere che le caratteristiche di questa industria, in gran parte agricola per natura e condizionata da saldi e crediti stagionali, la rendeva particolarmente dipendente dalle banche per il capitale circolante.

Una volta identificato il valore del settore saccarifero, la procedura generalmente seguita dalle banche era quella di acquisire zuccherifici, spesso a prezzi molto bassi, e consolidare le società controllate nella speranza di minimizzare le perdite delle numerose piccole imprese che ne facevano parte. Inoltre, un certo numero di zuccherifici finì nelle mani di ricchi commercianti e di banche della comunità tedesca, accentuando una tendenza già in atto da alcuni anni e che vedeva le raffinerie nelle mani dei tedeschi e le fabbriche di zucchero greggio in quelle di agricoltori e imprenditori cechi. Al tempo stesso, le banche ceche

[40] Il peso e l'esperienza dell'industria saccarifera in Boemia fu tale che nei primi anni dell'industria saccarifera italiana proprio da questa regione vennero fatti arrivare operai specializzati nella "cottura" dello zucchero.
[41] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 71.
[42] Queste dinamiche riguardano anche il più ampio processo di integrazione del sistema finanziario austriaco. Cfr. D.F. Good, Financial Integration in Late Nineteenth-Century Austria, in *The Journal of Economic History*, Vol. 37, No. 4 (Dec., 1977), pp. 890-910

riuscirono comunque a costituire un gruppo di raffinerie e fabbriche sotto il proprio controllo, che divenne la base per i successivi grandi raggruppamenti cechi nel settore dello zucchero.

Una delle principali banche ceche, la *Živnostenská Banka* – comunemente detta *Živnobanka* – acquistò diverse aziende a prezzi molto bassi e nel 1883 utilizzò queste imprese come base per fondare una società per azioni, la Società Ceca per l'Industria Saccarifera.[43] Questa società fu ulteriormente ampliata, nel tentativo di resistere a nuove crisi, per diventare in seguito uno dei principali produttori nelle terre ceche, una posizione che le sarebbe costata cara nel corso della crisi del settore a metà degli anni Ottanta e poi nuovamente a partire dal 1894. La banca, però, consolidando i suoi produttori di zucchero attraverso le azioni della sua Società, ricoprì una posizione di leadership nell'industria dello zucchero. Secondo un accordo di cartello del 1906, la quota di produzione della raffineria di Modfan di proprietà della *Živnobanka* era in quel momento più grande di qualsiasi altro impianto austro-ungarico ad esclusione della raffineria Peček della *Creditanstalt*. La banca investì in Ungheria, creando la Banca per l'Industria Agricola con sede a Budapest, impegnata a finanziare diverse imprese, tra cui anche i locali zuccherifici.[44] Nel 1900 la *Živnobanka* si interessò anche della Galizia e partecipò alla promozione della Società per l'industria dello zucchero di Galizia-Bucovina, fondando una grande raffineria anche a Osijek in Croazia.[45]

L'industria andò incontro col tempo a una progressiva concentrazione negli impianti più grandi, come si può vedere sia dal calo del numero di fabbriche che dal forte aumento della produzione per stabilimento.[46] Le fabbriche che nei primi anni erano spesso abbastanza piccole, furono progressivamente soppiantate da un certo numero di grandi imprese. Il numero di zuccherifici incorporati in aziende più grandi nel periodo dopo il 1881 rimase piuttosto limitato. Il vero nodo della questione era semmai rappresentato dalla disponibilità di capitali. Il capitale azionario di queste imprese fu più che triplicato in questo periodo, ma nonostante ciò, anche le imprese più grandi, fino al 1913 continuarono a dover fare affidamento sulle banche per il capitale circolante.[47] Le grandi banche viennesi ebbero dunque

[43] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 127.
[44] Komlos, The Habsburg Monarchy as a Customs Union, cit., p. 185.
[45] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 149.
[46] Ivi, p. 248 (Nota).
[47] OSH, Jahr 1882; OSH, Jahren 1916-1917.

un interesse concreto, insieme con le banche delle terre ceche, nel mantenere i legami con il redditizio settore dello zucchero.[48]

La *Creditanstalt* è molto attenta al settore dello zucchero e la sua filiale di Brünn (Brno), in particolare, si dimostra efficiente e redditizia. Questo istituto si concentra principalmente su aziende di medie e grandi dimensioni, soprattutto nella raffinazione. La *Creditanstalt* riesce a sviluppare legami particolarmente stretti con le principali raffinerie, tra cui le più importanti sono senza dubbio le raffinerie Nestomitz, Peček e Chopin. Inoltre, negli anni migliori per lo zucchero, dal 1881 al 1884, la banca, come gli altri istituti di credito di Vienna preferisce concentrarsi nell'ampliamento delle sue relazioni con i produttori già esistenti, piuttosto che sostenere nuove imprese. Le banche tendono dunque a investire nell'industria saccarifera nelle terre ceche, mentre si concentrano principalmente nel settore dei cereali, in particolare grano, per quel che riguarda l'Ungheria.[49]

Nel 1884 la crisi mondiale dello zucchero colpisce duramente l'Austria-Ungheria e la *Creditanstalt* così come le altre banche ha poco interesse ad espandere i suoi rapporti con questo comparto produttivo fino alla fine del decennio. Paradossalmente, è stato a causa di queste difficoltà nel settore zucchero che altre banche, spesso involontariamente, hanno aumentato la loro partecipazione in questo ambito. Quando i clienti del settore dello zucchero non sono più in condizione di soddisfare i loro impegni di credito, alcune banche decidono infatti di acquistare direttamente le imprese o sono disposti a trasformarle in società per azioni. Le banche possono anche mantenere una forte influenza su queste aziende sulla base di contratti di intermediazione.

La crisi dello zucchero negli anni Ottanta aveva costretto un certo numero di produttori a lasciare l'attività, favorendo la formazione di aziende più grandi e competitive, ma è solamente con il primo cartello, fondato nel 1891 e che riguarda le aziende di raffinazione, che il movimento verso la concentrazione nel settore inizia ad accelerare.

La concentrazione, in atto nel settore minerario e metallurgico, è dunque evidente anche nel campo dello zucchero. Dopo i primi anni Ottanta, si costituiscono poche nuove imprese, ma esiste una tendenza generale verso la stabilità all'interno del settore, facilitata sia dalla

[48] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., pp. 99-100.
[49] Komlos, The Habsburg Monarchy as a Customs Union, cit., p. 167.

creazione del primo cartello delle raffinerie nel 1891, sia dalla fusione delle imprese sane, sotto la guida delle banche. L'industria saccarifera rappresenta per lungo tempo una fonte di profitto per le banche attraverso la vendita di commissione e di contratti di credito d'imposta, ma l'industria è ancora molto differenziata, con numerose imprese troppo deboli per sostenersi. Nel corso degli anni Novanta questi problemi sono però in gran parte eliminati. Dobbiamo inoltre ricordare come l'instabilità in questo settore, fortemente dipendente da quello agricolo, sia dimostrata dall'alto livello di perdite subite anche dagli zuccherifici quotati in borsa e relativamente ben valutati.[50] Le grandi imprese consolidate sono infatti considerate un buon investimento e ad esempio, una delle poche questioni industriali seguite dalla Banca centrale, la *Österreichisch-Ungarischen Bank*, è il lucroso zuccherificio Peček. D'altra parte, le imprese più piccole continuano a essere sottoposte al rischio di fallimento.

La *Creditanstalt* continuava intanto a svolgere un ruolo importante nel finanziamento dei principali produttori di zucchero. Un evento che ben spiega il livello dei rapporti di questa banca con l'industria dello zucchero, avvenne nell'ottobre 1894, quando la filiale di Praga concluse un accordo con gli intermediari newyorkesi dell'*American Sugar Trust*, divenendo di conseguenza il fornitore di zucchero austroungarico per il mercato americano.[51]

Nel 1895 fu creato un secondo cartello dopo che le raffinerie di zucchero avevano tentato senza successo di raggiungere un accordo con i produttori di prodotto greggio. In conseguenza di ciò, un nuovo cartello delle raffinerie si costituì il 1° ottobre 1895; due anni dopo, in seguito al forte calo del mercato mondiale registratosi nel 1896, raffinatori e produttori finalmente raggiunsero un accordo formando un cartello comune.[52] Da questo momento in poi le banche non ebbero più interesse a lavorare con imprese nuove o di piccole dimensioni.

Negli stessi anni anche i risultati della parte ungherese della Duplice Monarchia furono particolarmente rilevanti. Il settore manifatturiero tradizionale delle esportazioni ungheresi era quello della trasformazione dei prodotti alimentari, chiaramente dominato dalla macinazione di granaglie; con oltre la metà delle esportazioni coperta dalla vendita di farina, per oltre il

[50] *Compass*, 1905, II Bd., 765.
[51] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 100. Sul ruolo della Creditanstalt negli ultimi anni della Duplice Monarchia si veda anche, E. März, Austrian Banking and Financial Policy: Credit-Anstalt at a Turning Point, 1913-1923, Palgrave Macmillan, Basingstoke 1984.
[52] *Industrie-Compass* 1915, Anhang, pp. 285-291.

70% verso la parte austriaca dell'Impero. I risultati del settore dello zucchero ci rivelano però dinamiche più complesse. Le esportazioni medie ungheresi di zucchero di tutti i tipi superavano di poco le 22.000 tonnellate annue nel 1882-1886. Nell'ultimo quinquennio di esistenza dell'Impero, la media annuale era però salita a più di 264.000 tonnellate.[53] L'export di zucchero ungherese, sia crudo sia raffinato, crebbe rapidamente, soprattutto con la Gran Bretagna, la Grecia, l'Impero ottomano, l'Egitto e l'India che assorbirono la quota maggiore di questo aumento.[54]

L'aumento dei livelli di export divenne il principale obbiettivo di produttori e investitori austro-ungarici. Soprattutto dopo l'annessione della Bosnia-Erzegovina nel 1908, molti nell'ambiente dello zucchero, nelle industrie tessili e nelle imprese che producevano macchinari, guardarono con attenzione al futuro sviluppo dell'area balcanica come la principale speranza per l'industria austro-ungarica.[55] Su questo terreno si registrarono anche alcuni buoni risultati, come ad esempio nel caso della *Pražská ùvěrní banka*, un'altra banca ceca particolarmente attiva, che concentrava le sue attività nei Balcani soprattutto in Serbia e che riuscì a stabilire nel 1911 una società per azioni Serbo-Ceca che controllava una fabbrica con annessa raffineria a Cuprija.

La concentrazione nel settore dello zucchero e i profondi legami tra produttori e banche fanno inoltre di questa parte dell'economia austro-ungarica un elemento di primo piano capace di influenzare profondamente lo sviluppo complessivo dell'Impero e le sue scelte nel campo fiscale e finanziario.

Come abbiamo visto, se nel caso del primo cartello, a essere coinvolte furono solamente le raffinerie, l'aumento del prezzo dello zucchero raffinato portò però un certo numero di fabbriche a lasciarsi coinvolgere direttamente nella raffinazione e nel 1897 fu siglato un accordo tra la maggioranza delle raffinerie di zucchero e gli zuccherifici, secondo il quale nessun altro zuccherificio sarebbe entrato nel business della raffinazione. In cambio, i due gruppi avrebbero comprato e venduto solamente tra loro, con una quota destinata alle vendite interne e un prezzo minimo garantito per i produttori di zucchero grezzo.[56] Attraverso il

[53] Scott, The Terms and Patterns of Hungarian Foreign Trade, cit., p. 345.
[54] Ivi, p. 346.
[55] Cfr. Macartney, L'impero degli Asburgo, cit.; Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 147.
[56] *Industrie-Compass* 1915, Anhang, pp. 285-291.

controllo esercitato sulla maggior parte dei produttori e le tariffe protettive, l'industria dello zucchero fu così in grado di mantenere prezzi interni ben superiori a quelli dello zucchero importato.[57] In alcuni casi, in particolare ricorrendo al *dumping* sullo zucchero prodotto all'estero, i prezzi all'esportazione erano diverse volte inferiori a quelli applicati sul mercato interno.[58] In questo modo, i principali produttori di zucchero, sebbene dipendenti in gran parte dalle fluttuazioni del mercato mondiale per i loro prodotti, furono in grado di raggiungere un livello di profitto molto favorevole nonostante i limiti imposti del mercato interno. Dal canto suo, il governo austro-ungarico, o meglio i governi di Vienna e Budapest, piuttosto che attaccare i privilegi dei cartelli, sembravano soddisfatti di esigere un'elevata tassazione dai principali produttori e continuare un'implicita politica di limitazione del numero di imprese costituite. Allo stesso tempo, le autorità cercarono di rispondere alle critiche che gli venivano mosse di sostenere un monopolio, aumentando il sostegno ai piccoli produttori.

Secondo alcuni calcoli, in Cisleitania, l'industria di raffinazione dello zucchero era cresciuta nel periodo 1880-1913 di quasi il 275%, quella degli alcolici del 139% e quella della birra del 100%, senza contare le conseguenze che queste produzioni ebbero su altri settori industriali.[59] Come abbiamo accennato, i dati del settore della trasformazione in Ungheria sono ancora più importanti e nel complesso queste cifre dimostrano l'alto livello produttivo raggiunto dall'industria austro-ungarica dello zucchero a livello mondiale alla vigilia della Grande Guerra.

Conclusioni

In conclusione possiamo ricordare come l'economia dell'Austria-Ungheria nel suo complesso dovesse confrontarsi con un mercato interno limitato e almeno inizialmente, con evidenti difficoltà infrastrutturali. Nonostante ciò nella seconda metà del XIX secolo assistiamo a un evidente processo di sviluppo economico anche se caratterizzato da ricorrenti crisi, alcune delle quali legate alle peculiarità del sistema interno, altre dovute a condizioni esterne. Si svilupparono alcune punte di eccellenza soprattutto in Boemia-Moravia e in parte dell'odierna Austria, mentre il resto del territorio rimase essenzialmente caratterizzato da un'economia agricola nell'ambito della quale però trovarono spazio anche importanti imprese dedite alla

[57] Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., pp. 168-169.
[58] Rutter F.R., *International Sugar Situation*, cit., p. 43.
[59] Ivi, p. 46; Rudolph, Banking and Industrialization in Austria-Hungary, cit., p. 227.

trasformazione. La posizione vantaggiosa dei grandi produttori, in particolare nel ramo metallurgico, e la struttura della distribuzione del reddito, resero in effetti possibile un ampio grado di investimento e di crescita industriale negli ultimi anni prima della Grande Guerra. In questo processo il ruolo dell'industria saccarifera è stato essenziale. Va però anche ricordato come la vicinanza della concorrenza tedesca e la fiducia posta su un mercato interno debole e sulle esportazioni possano aver gravemente limitato la portata di questa crescita. La fragilità del mercato interno e il rischio di una saturazione di quello internazionale spiegano bene perché i produttori austriaci riponessero tante speranze sui mercati dei Balcani, non solo per quel che riguarda lo zucchero ma anche in prospettiva di maggiori commesse per l'industria in generale. L'incapacità del mercato interno, dei Balcani o di altri settori all'estero di sostenere il boom del 1904-1908, e il grado in cui il programma di investimenti di questi anni è stato seguito con un calo delle esportazioni e un forte aumento delle importazioni, riflettono con chiarezza le debolezze di fondo dell'economia austro-ungarica. Proprio osservando questi elementi, tenendo conto della struttura generale dell'economia austro-ungarica, è possibile ottenere un quadro più chiaro del ruolo del settore dello zucchero, dei suoi rapporti con la finanza e persino della sua influenza nello sviluppo in alcune regioni di una ricca borghesia con una propria identità nazionale. Dalla breve descrizione che abbiamo presentato in questo contributo, emerge come l'industria dello zucchero abbia rappresentato un elemento centrale per gli investimenti e i processi di concentrazione del capitale che in definitiva hanno caratterizzato lo sviluppo industriale di buona parte della Duplice Monarchia.

BIBLIOGRAPHY:

1. *Österreichisches Statistisches Handbuch fur die im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder* (OSH), [dati per gli anni 1875-1910], Wien 1893-1911
2. *Compass*, 1905, 2. Bd.
3. *Report of the Proceedings of the Eighth Congress of the International Co-operative Alliance, held at Hamburg, 5th to 7th September, 1910*, P.S. King and Son, London 1911
4. *Industrie-Compass* 1915, Anhang

5. *A Magyar Szent Korona Országainak 1882-1913.évi Külkereskedelmi Forgaloma*, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal, Budapest 1923
6. Rutter F.R., *International Sugar Situation*, U.S. Dept. of Agriculture, Bureau of Statistics, Washington 1904
7. Evans I.L., Economic Aspects of Dualism in Austria-Hungary, *The Slavonic and East European Review*,Vol. 6, No. 18 (Mar., 1928), pp. 529-542
8. Timoshenko V.P. and Swerling B.C., *The World's Sugar*, Stanford University Press, Stanford 1957
9. Taylor A.J.P., *The Habsburg Monarchy, 1809-1918: a History of the Austrian Empire and Austria-Hungary*, Penguin Books. (2nd ed.), London 1964
10. Eddie S.M., The Changing Pattern of Landownership in Hungary, 1867-1914, *The Economic History Review - New Series*, Vol. 20, No. 2 (Aug., 1967), pp. 293-310
11. Don Y., Comparability of International Trade Statistics: Great Britain and Austria-Hungary before World War I, *The Economic History Review - New Series*, Vol. 21, No. 1 (Apr., 1968), pp. 78-92
12. Luzzatto G., *L'evoluzione economica e sociale mondiale negli ultimi due secoli*, Vallardi, Milano 1970
13. Gross N.T., Economic Growth and the Consumption of Coal in Austria and Hungary 1831-1913, *The Journal of Economic History*, Vol. 31, No. 4 (1971), pp. 898-916
14. Good D.F., Stagnation and Take-Off in Austria, 1873-1913, *The Economic History Review*, Vol. 27, No. 1 (1974), pp. 72-87
15. Kann R.A., *A History of the Habsburg Empire: 1526–1918*, University of California Press, Berkeley 1974
16. Berend I. e Ránki G., *Storia economica dell'Ungheria dal 1848 ad oggi*, Editori Riuniti, Roma 1976
17. Macartney C.A., *L'impero degli Asburgo, 1790-1918*, Garzanti, Milano 1976
18. Rudolph R.L., *Banking and Industrialization in Austria-Hungary. The role of banks in the industrialization of the Czech Crownlands, 1873-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1976
19. Good D.F., Financial Integration in Late Nineteenth-Century Austria, *The Journal of Economic History*, Vol. 37, No. 4 (Dec., 1977), pp. 890-910

20. Scott M.E., The Terms and Patterns of Hungarian Foreign Trade, 1882-1913, *The Journal of Economic History*, Vol. 37, No. 2 (1977), pp. 329-358
21. Komlos J., *The Habsburg Monarchy as a Customs Union: Economic Development in Austria-Hungary in the Nineteenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1983
22. Good D.F., *The economic rise of the Habsburg Empire, 1750-1914*, University of California Press, Berkeley 1984
23. März E., *Austrian Banking and Financial Policy: Credit-Anstalt at a Turning Point, 1913-1923*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 1984
24. Komlos J., The Process af Industrialization in Austria. A Longrun View, in *Études danubiennes*, n. 2 (1988), pp. 167-174
25. Sked A., *The Decline and Fall of the Habsburg Empire, 1815–1918*, Longman, London 1989
26. Komlos J. (Ed.), *Economic Development in the Habsburg Monarchy and in the Successors States*, Columbia University Press, New York 1990
27. Hanák P., *Storia dell'Ungheria*, Franco Angeli, Milano 1996
28. Tonizzi M.E., *L'industria dello zucchero*, Franco Angeli, 2001
29. Bérenger J., *Storia dell'Impero asburgico*, 1700-1918, il Mulino, Bologna 2003
30. Frank A.F., *Oil Empire: Visions of Prosperity in Austrian Galicia*, Harvard University Press, Cambridge 2005
31. Motta G., *Il tempo, la storia, il cibo: qualche ulteriore apporto in tema di cultura alimentare*, Periferia, Cosenza 2005
32. Frank A.F., The Petroleum War of 1910: Standard Oil, Austria, and the Limits of the Multinational Corporation, *The American Historical Review*,Vol. 114, No. 1 (Feb., 2009), pp. 16-41
33. Vagnini A., Il sistema delle cooperative in Ungheria e il Congresso dell'Alleanza internazionale delle cooperative di Budapest del 1904, in A. Ciampani e R. Tolomeo (a cura di), *National Identities and Transnational European Élites*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 139-166
34. Motta G. (a cura di), *I tempi e i luoghi del cibo: pratiche e simboli della cultura alimentare nella storia di lunga durata*, Nuova cultura, Roma 2016

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE ELECTION OF THE ROMAN PONTIFF, REFLECTIONS ON THE CURRENT CANON LAW

William A. Bleiziffer, Assist., PhD, Pr., „Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: Starting from the historical moment of the papal renunciation by Pope Benedict XVI and the appointment of the Argentinean Cardinal Jose Mario Bergoglio as Roman Pontiff, by the name of Pope Francisc, this article proposes an overview of the canonical form related to the canonical election of Saint Peter's Successor. After clarifying the concepts of "The Vacancy of the Apostolic See" and that of "papal renunciation", this study will present the electoral procedure for choosing the new Pope, according to the form modified by the Apostolic Letter, issued motu proprio, Normans Nonnullas.

Keywords: The Vacancy of the Apostolic See, Provisio Canonica, election, voting,

Premise

La data de 11 februarie 2013, Sărbătoarea Sfintei Fecioare de la Lourdes, Papa Benedict XVI comunica în cadrul Consistoriului pentru canonizarea martirilor de la Otranto, decizia irevocabilă de a renunța la pontificat. Anunțul[1] care stabilea vacanța Scaunului Apostolic începând cu orele 20.^{00} a datei de 28 februarie a fost recepționat inițial cu neliniște

[1] Fratres carissimi, Non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium vos convocavi, sed etiam ut vobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae vitae communicem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aeque administrandum.Bene conscius sum hoc munus secundum suam essentiam spiritualem non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendo et orando. Attamen in mundo nostri temporis rapidis mutationibus subiecto et quaestionibus magni ponderis pro vita fidei perturbato ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est, qui ultimis mensibus in me modo tali minuitur, ut incapacitatem meam ad ministerium mihi commissum bene administrandum agnoscere debeam. Quapropter bene conscius ponderis huius actus plena libertate declaro me ministerio Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV *commissum renuntiare* ita ut a die 28 februarii MMXIII, hora 29, sedes Romae, sedes Sancti Petri vacet et Conclave ad eligendum novum Summum Pontificem ab his quibus competit convocandum esse.Fratres carissimi, ex toto corde gratias ago vobis pro omni amore et labore, quo mecum pondus ministerii mei portastis et veniam peto pro omnibus defectibus meis. Nunc autem Sanctam Dei Ecclesiam curae Summi eius Pastoris, Domini nostri Iesu Christi confidimus sanctamque eius Matrem Mariam imploramus, ut patribus Cardinalibus in eligendo novo Summo Pontifice materna sua bonitate assistat. Quod ad me attinet etiam in futuro vita orationi dedicata Sanctae Ecclesiae Dei toto ex corde servire velim.
Ex Aedibus Vaticanis, die 10 mensis februarii MMXIII.
BENEDICTUS PP XVI
http://www.news.va/en/news/111258 (consultat 16.09.2016).

și cu un profund sens de preocupare pentru ceea ce va urma: s-a scris mult despre acest gest, - considerat în cele din urmă eroic și curajos -, și s-au făcut multe speculații, unele chiar deplasate, despre cea ce va urma să se întâmple la nivelul ierarhic cel mai înalt al Bisericii Catolice.

„După ce mi-am examinat în repetate rânduri conștiința în fața lui Dumnezeu, am ajuns la concluzia ca puterile mele, datorită vârstei înaintate, nu mai sunt potrivite pentru a exercita în cel mai adecvat mod ministerul petrin. Sunt conștient că acest minister datorită esenței sale spirituale, trebuie să fie îndeplinit nu doar prin fapte și cuvinte […]. Conștient de gravitatea acestui fapt, în deplină libertate, declar că renunț la ministerul Episcopului Romei, Succesorul Sf. Petru, încredințat mie din partea Cardinalilor la data de 19 aprilie 2005, astfel încât, din data de 28 februarie 2013, începând cu orele 20.^{00}, Scaunul Roman, scaunul Sfântului Petru, va deveni vacant, și va trebui convocat, de către cei competenți, Conclavul pentru alegerea noului Suprem Pontif". Cu aceste cuvinte, după 8 ani de pontificat, Papa Benedict XVI care va deveni ulterior Papă emerit, deschidea perspectiva aplicării legislației canonice referitoare la alegerea succesorului său.

Înainte de a încerca o trecere în revistă, și poate chiar o aprofundare a legislației canonice în vigoare referitoare la procesul de alegere al Romanului Pontif, consider necesară clarificarea unei realități juridice insuficient înțeleasă de majoritatea mijloacelor de comunicare media și ca atare în mod eronat prezentată: termeni canonici cu valențe clare sunt folosiți în mod arbitrar și ambiguu în contexte în care însuși termenul își pierde semnificația și valența.

Vacanța Scaunului Apostolic

Vacanţa unui oficiu eclesiastic este legată intim de incapacitatea exercitării respectivului oficiu. Canoanele referitoare la *provisio canonica,* deci acordarea și exercitarea unui oficiu în Biserică, reglementează canonic acest aspect[2] precizând și modalitatea prin care acest lucru se realizează. Prin vacanţa unui oficiu vom înţelege aşadar absenţa titularului respectivului oficiu. Această absenţă poate surveni din diferite motive, însă de fiecare dată se

[2] Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus,* Libreria editrice Vaticana, 1995. *AAS* 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887; în româneşte Iuliu Vasile Muntean (traducere şi editare), *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale,* Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2001. Se poate vedea întreg titlul XX din CCEO, *De officiis*, cann. 936-978.

vorbeşte despre *pierderea oficiului*[3]. Dacă pentru scaunele patriarhale, mitropolitane şi eparhiale CCEO prezintă o normativă fixă, în ceea ce priveşte vacanţa Scaunului Apostolic lucrurile sunt mult diferite. Această realitate, fiind una de excepţie atâta timp cât importanţa şi singularitatea oficiului este evidentă, este reglementată de norme speciale. CCEO stabileşte la can. 47 că (cf. can. 335 CIC): „În timp ce Scaunul Roman este vacant sau împiedicat în totalitate, nu se va schimba nimic în conducerea Bisericii universale; se vor respecta însă legile speciale emise pentru acele circumstanţe", făcând astfel referinţă la normele speciale care se vor aplica în astfel de circumstanţe. Legea după care se va conduce Biserica în cazul vacanţei Scaunului Apostolic este Constituţia Apostolică *Universi Dominici Gregis*[4].

Pe de altă parte, ne găsim în cazul de față la o *renunțare* și nicidecum la o demisie sau abdicare a Romanului Pontif, așa cum eronat și repetat diferitele medii de informare anunțau. Legislația canonică stabilește că Romanul Pontif poate renunța la propria funcție[5] în condițiile prevăzute de însăși normativa canonică[6]. Dacă gestul renunțării a fost primit cu mare surprindere, sau chiar cu incredulitate de către Cardinalii înșiși, putem înțelege reacția provocată în rândul credincioșilor catolici, și nu numai, care în fața acestui eveniment aproape singular în istoria milenară a Bisericii Catolice, a surprins cauzând o serie de comentarii sau aprecieri mai mult sau mai puțin pertinente.

De-a lungul istoriei nu au existat multe cazuri similare[7], și fiecare dintre ele a fost marcat de justificări diverse. Pe cât de surprinzătoare ar putea fi, renunțarea Papei Ratzingher

[3] Acest lucru se realizează prin moartea titularului oficiului, prin libera renunţare, transfer, îndepărtare etc.... CCEO prezintă şi normele speciale aplicate pe perioada vacanţei scaunului patriarhal (cann. 126-132), mitropolitan (cann. 173, 221-233) sau eparhial (cann. 219-233). Tot referitor la structurile ecleziastice se face trimitere şi atunci când se vorbeşte despre vacanţa unei parohii (285 şi 298).

[4] *Universi Dominici Gregis* (UDG). În format electronic Constituţia poate fi consultată la adresa: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_it.html

[5] Can. 44 - § 1. (= 332) Pontiful Roman obţine puterea deplină şi supremă în Biserică, prin alegerea legitimă acceptată de el, împreună cu hirotonirea episcopală; de aceea, alesul la pontificatul suprem, care este Episcop, obţine această putere din momentul acceptării; dacă însă caracterul episcopal îi lipseşte, va fi imediat hirotonit Episcop.
§ 2. Dacă se întâmplă ca Pontiful Roman *să renunţe la funcţia sa*, se cere pentru validitate ca renunţarea să fie făcută în mod liber şi să fie manifestată în formele cerute; [această renunţare] însă nu trebuie aprobată de nimeni.

[6] Can. 967-971.

[7] Cel mai cunoscut și răsunător caz este cel al Papei Celestin V, ales ca Pontif la 5 iulie 1294; după doar cinci luni de guvernare renunță la funcție considerându-se necorespunzător pentru o asemenea misiune. Pregătindu-se pentru acest pas a consultat inițial Cardinalii și elaborează o Constituție prin care confirma validitatea normelor stabilite de predecesorul său Papa Grigore X referitoare la organizarea Conclavului succesiv. Un alt caz este cel al papei Grigore XII (1406-1415), ultimul papă care renunță la funcție până la Benedict XVI. Istoricii împărtășesc păreri diferite referitor la număr de renunțări la Scaunul Pontifical, promovând diferite cifre, justificate de o oarecare neclaritatea a documentelor istorice care nu au fost păstrate întotdeauna într-o ordine care să elimine echivocuri;

http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/demisii-papale (consultat 16.09.2016).

a fost oarecum anticipată nu atât de o posibilă consultare cu unii dintre cei mai apropiați colaboratori – redactarea textului renunțării și justificarea canonică a acestui gest necesitând fără îndoială o perioadă relativ lungă de pregătire – cât mai ales de însăși afirmațiile Papei care într-o lucrarea publicată în 2010 nu excludea posibilitatea ca un Papă care ajunge la concluzia că nu mai este capabil „fizic, psihic și spiritual, să-și îndeplinească obligațiile propriului minister, are dreptul, și în unele cazuri chiar obligația să renunțe”[8].

Această afirmație precede poziția președintelui Conferinței Episcopale Germane, Cardinalul Karl Lehmann, și a primatului Bisericii Catolice din Belgia, Cardinalul Godfried Danneels, care avansau unele ipoteze de „renunțare” a Papei Ioan Paul II la pontificat atunci când condițiile sale de sănătate s-au agravat. Această ipoteză poate fi considerată contemporană și cu poziția unor teologi spanioli, care în același an 2010, își exprimau adeziunea față de *Scrisoarea deschisă adresată Episcopilor din lumea întreagă* a teologului elvețian Hans Küng[9] cu aceste cuvinte: „*Credem că pontificatul Papei Benedict XVI este epuizat. Papa nu mai are nici vârsta nici mentalitatea pentru a răspunde în manieră potrivită gravelor și urgentelor probleme pe care Biserica Catolică trebuie să le înfrunte. Credem deci, cu respectul cuvenit față de persoana sa, că trebuie să-și prezinte renunțarea la funcția pe care o deține*”.[10]

Papa poate să renunțe la funcție?

Dacă un papă doreşte să renunțe așadar la propria funcție o poate face considerând dispozițiile canonice în vigoare. Așa cum am amintit de fapt, potrivit canonului 44 CCEO (CIC 332), dacă se întâmplă ca Suveranul Pontif să renunțe trebuie să facă acest lucru prin alegere liberă pentru însăși validitatea actului, trebuie să declare public că doreşte să se retragă ca urmare a unei deliberări personale şi nu ca rezultat al unor presiuni sau fraude externe. Nu este necesar ca demisia să fie acceptată sau contrasemnată de o altă autoritate. Cu toate acestea, de îndată ce Suveranul Pontif ia această hotărâre ea devine irevocabilă. Nu există deci dubii asupra libertății Papei de a renunța la propria funcție, acest lucru fiind de fapt confirmat de însăși Constituția apostolică *Universi Dominici Gregis*. Articolele 1 și 3 ale

[8] BENEDETTO XVI (JOSEPH RATZINGER), Peter SEEWALD, *Luce del mondo. Il papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Libreria Editrice Vaticana, 2010.
[9] http://www.repubblica.it/esteri/2010/04/15/news/hans_kung-3359034/ (consultat 16.09.2016).
[10] http://www.fondazionelepanto.org/2013/considerazioni-sull%E2%80%99atto-di-rinuncia-di-benedetto-xvi/ (consultat 22.04.2016).

acestei Constituții prin însăși formularea lor confirmă această realitate.

Renunțarea la un oficiu ecleziastic, poate avea loc printr-o serie diversificată de procedee canonice: cu toate acestea, actuala disciplină canonică, oarecum într-o relativă discontinuitate cu tradiția Bisericii din Orient și Occident[11], cere în cazul parohilor,[12] al episcopilor[13] precum și în cazul superiorilor mănăstirii[14], ca la împlinirea vârstei de 75 de ani aceștia să își prezinte renunțarea la propria funcție. Funcția, sau *potestas regiminis* (puterea de guvernare), cel puțin în cazurile amintite, este strâns legată de împlinirea unei determinate vârste; acest lucru nu este însă valabil în cazul celorlalte instanțe ierarhice, cum ar fi Mitropoliții, Arhiepiscopii Majori, Patriarhii sau Papii. Funcția jurisdicțională, sau puterea de guvernare *(potestas regiminis*) este intim legată de puterea ordinului sacru (*potestas ordinis),* cea dintâi nefiind legată în mod absolut de o anumită persoană, care poate ocupa funcția chiar și pe o perioadă determinată.[15] Ambele puteri, intim legate în una și aceiași persoană, tind la realizarea acelor scopuri care sunt specifice Bisericii, însă fiecare dintre acestea are caracteristici proprii, care o disting clar. Tocmai de aceea *potestas ordinis* are un caracter peren, în timp ce *potestas regiminis* ca putere jurisdicțională poate fi revocată, transferată. Iată de ce există posibilitatea ca cel care deține *potestas regiminis,* fie el chiar și Papă, să poată renunța în condițiile determinate le legislația canonică la această putere sau funcție.

Renunțarea Papei Benedict XVI la pontificat poate surprinde așadar, chiar dacă

[11] Norma conform căreia Episcopii și parohii sunt rugați să renunțe la propriul oficiu la împlinirea vârstei de 75 de ani reprezintă o noutate în istoria Bisericii și pare să contrazică însăși cuvintele Apostolului Pavel: păstorul are o relație particulară și constantă cu propria turma motiv pentru care păstorul este numit «*pentru a trăi împreună și a muri împreună*» (*2 Cor* 7, 3); trăiește și moare alături de propria turmă. La fel ca vocația oricărui botezat, și vocația de păstor nu se reduce doar la împlinirea unei determinate vârste ci durează până la moarte.

[12] Can. 297 - § 1. (cf 538 § 1) Parohul îşi încetează funcţia prin renunţarea acceptată de Episcopul eparhial, prin trecerea timpului determinat, prin îndepărtare sau prin transferare.
§ 2. La împlinirea vârstei de şaptezeci şi cinci de ani, parohul este rugat să prezinte renunţarea la funcţie Episcopului eparhial care, după luarea în considerare a tuturor circumstanţelor cu privire la persoană şi loc, va decide dacă o acceptă sau o amână; Episcopul eparhial va prevedea întreţinerea corespunzătoare şi locuinţa celui ce renunţă, fiind atent la normele dreptului particular ale propriei Biserici *sui iuris*.

[13] Can. 210 - § 1. (= 401 §§ 1-2) Episcopul eparhial care a împlinit vârsta de şaptezeci şi cinci de ani sau care, datorită sănătăţii şubrede sau a altui motiv grav, se dovedeşte mai puţin apt pentru îndeplinirea funcţiei sale, este rugat să prezinte renunţarea la funcţie.
Can. 218 - (= 411) În ceea ce priveşte renunţarea la funcţie a Episcopului coadjutor sau a Episcopului auxiliar, se vor aplica cann. 210 şi 211, § 2; acestui Episcop i se atribuie titlul de emerit al funcţiei pe care a îndeplinit-o anterior.

[14] Can. 444 - § 3. Superiorii care au împlinit vârsta de şaptezeci şi cinci de ani, sau care din cauza sănătăţii precare ori dintr-un alt motiv grav au devenit mai puţin apţi pentru a-şi îndeplini funcţia, îşi vor prezenta Sinaxei renunţarea la funcţie [Sinaxă căreia îi revine să o accepte].

[15] Un simplu exemplu ar putea fi constituit de misiunea vicarilor (sinceli) sau a protoprezbiterilor (protopopi) care sunt numiți pe o perioadă determinată. Investiți cu puterea dată de însăși sacra hirotonire (*potestas ordinis*), fiind preoți, aceștia pot să-și desfășoare mandatul jurisdicțional (*potestas regimis*) doar pe durata numirii. După expirarea acesteia, pierd mandatul încredințat, continuând cu alt titlu să activeze în Biserică în virtutea hirotonirii sacramentale, care odată administrată valid nu poate fi anulată.

justificarea dată de însăși titularul funcției este clară: procedura este contemplată în legislația canonică, și a fost, în ciuda cazurilor izolate, prezentă în Biserică. Papa poate deci să renunțe la funcția pe care o are, chiar dacă acest gest, în întreaga sa legitimitate teologică și canonică, poate apărea ca o discontinuitate în istoria recentă a Bisericii.

Alegerea noului Pontif

Încheierea unui mandat pontifical oferă posibilitatea demarării procedurilor canonice pentru alegerea unui nou Papă[16]. De-a lungul timpului s-a cristalizat o procedură canonică, relativ exigentă, prin care urmașul Sfântului Petru era ales în deplină libertate și fără nici un fel de ingerență din partea puterii seculare.

„Romanii Pontifi de-a lungul secolelor au considerat ca pe o prerogativă proprie, precum şi ca un drept şi o obligaţie, aceea de a determina, în modul considerat a fi cel mai bun, alegerea succesorului, opunându-se tendinţelor care încercau să sustragă deciziei lor exclusive, prin modificarea instituţiilor ecleziastice, compoziţia corpului electoral şi modul de exercitare a funcţiilor acestuia”[17]. Cu aceste cuvinte Papa Paul VI prezintă Constituţia apostolică *Romano Pontifici eligendo* (1 octombrie 1975) prin care stabilea modalitatea de desfăşurare a actului electoral. Chiar conservând elementele fundamentale originale ale oricărei alegeri episcopale, alegerea Papei a suferit o evoluţie gradată: pentru început este rezervată o oarecare majoritate a Cardinalilor[18]; mai apoi acest drept şi onoare este rezervat doar demnităţii cardinale[19]; mai târziu Papa Pius XII măreşte numărul Cardinalilor astfel încât acesta să fie mai reprezentativ, urmând ca Papa Ioan XXIII să îi ridice la treapta episcopatului pe cei aleşi şi numiţi Cardinali[20], pentru ca, în final, Papa Paul VI să reducă numărul Cardinalilor electori prin stabilirea vârstei de 80 de ani ca vârstă maximă de exercitare a acestui drept[21].

---

[16] Un articol amplu asupra temei W. A. BLEIZIFFER, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Vacanţa Scaunului Apostolic în Constituţia Apostolică „Universi Dominici Gregis”*, în Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica, Oradea, an XLIX, nr. 2, 2004, pp. 31-48.

[17] Const. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 ottobre 1975): *AAS* 67 (1975), 609; *EV* 5/1974-1976, 1443.
[18] Cf. decretului *In nomine Domini* al Papei Nicolae II din 1059.
[19] Cf. Constituției *Licet de evitando* a Papei Alexandru III din 1179, Conciliul Lateran III.
[20] Can. 351 CIC.
[21] *Ingravescentem aetatem* din 21 noiembrie, reconfirmată mai apoi de Cost. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 octombrie 1975), 33: *AAS* 67 (1975), 622.

Dar cum are loc azi alegerea Romanului Pontif, și care sunt noutățile legislative care au modificat legislația referitoare la aceste aspecte? La această întrebare vom încerca să răspundem în continuare, ținând cont atât de dispozițiile Constituției Apostolice *Universum Dominici Gregis*, cât și de recentele reforme aduse de Papa Benedict XVI, prin publicarea a două noi *motu proprio*: *De Aliquibus Mutationibus in Normis de Electione Romani Pontificis* din 26 iunie 2007[22], respectiv, *Normas nonnullas* despre câteva modificări la normele referitoare la alegerea Pontifului Roman din data de 25 martie 2013[23]. Aceste trei intervenții magisteriale trasează cu claritate modalitatea de alegere a viitorului Papă.

Vacanța Scaunului Apostolic începe odată cu moartea Papei, sau cu legitima renunțare a acestuia la funcție. Din momentul vacanței prerogativele Colegiului Cardinalilor sunt restrânse doar la îndeplinirea chestiunilor urgente şi a celor ordinare referitoare la alegerea noului Pontif numai în limitele prevăzute legislația canonică. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu celelalte Organisme sau Oficii din cadrul Curiei Romane[24]. Cu excepţia câtorva oficii amintite de *Universi Dominici Gregis*[25], toţi Superiorii Dicasterelor Curiei Romane, atât Cardinalul Secretar de Stat cât şi Cardinalii Prefecţi, fie Preşedinţi Arhiepiscopi, fie Membrii ai respectivelor dicasterii, încetează în exercitarea oficiilor proprii[26]. În această perioadă două Congregații de Cardinali vor urmării rezolvarea acelor chestiuni urgente și importante ale Bisericii: una generală, care îi cuprinde pe toți Cardinalii, și una particulară, compusă din Cardinalul Camerleng și alți trei Cardinali aleși prin tragere la sorți, înlocuiți prin același procedeu de tragere la sorți odată la trei zile, și care rezolvă chestiunile urgente și de minoră importanță care pot apărea pe durata vacanței Scaunului Roman.

Prin Constituția *Universi Dominici Gregis*, Papa Ioan Paul II a abolit două din cele trei modalități tradiționale de alegere a succesorului Romanului Pontif: nu mai este permisă alegerea prin așa-zisul procedeu de *aclamare* unanimă a membrilor Colegiului Cardinalilor și

[22] http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/20490.php?index=20490&po_date=26.06.2007&lang=it (consultat 16.09.2016). În anexă traducerea personală a acestui document;
[23] http://www.magisteriu.ro/motu-proprio-despre-cateva-modificari-la-normele-referitoare-la-alegerea-pontifului-roman-2013/ (consultat 16.09.2016). În anexă traducerea personală a acestui document.

[24] Cf. Const. ap. *Pastor Bonus* nr. 6, *AAS* 80 (1988), 860.
[25] Oficiile care nu încetează pe durata vacanței Scaunului Apostolic sunt: Camerlengul Sfintei Biserici Romane; Penitențierul Major; Cardinalul Vicar General al Diecezei de Roma; Cardinalul Arhipreot al Bazilicii Vaticane și Vicar General pentru Statul Vatican (*Città del Vaticano*); Substitutul Secretariatului de Stat; Secretarul pentru Raporturi cu Statele; Secretarii Dicasteriilor Curiei Romane; Reprezentanții Pontificali (Nunții și Delegații Apostolici); Elemozinierul Sanctității Sale. In afara acestora, toate celelalte oficii sunt anulate sau mult restrânse în limite foarte stricte. Oficiile rămase în vigoare sunt însă supervizate și controlate de Colegiul Cardinalilor sau diferite alte instanțe.
[26] În concret, vorbim de ceea ce subliniam mai sus: pierderea funcției prin vacantarea Scaunului Roman înseamnă pierderea *potestas regiminis.*

nici *alegerea prin compromis*, care consta în esență în delegarea din partea Colegiului Cardinalilor a unui grup de 9-15 Cardinali electori care să procedeze ulterior la alegere. Astăzi pentru alegerea Papei este necesară majoritatea calificată de două treimi din totalul voturilor valid exprimate.

Timpuri și moduri

Papa este ales de Colegiul Cardinalilor cu drept de vot, adică de către acei Cardinali care nu au împlinit vârsta de 80 de ani în momentul începerii vacanței Scaunului Apostolic, numărul acestora fiind limitat la 120; numărul Cardinalilor electori pentru Conclavul care l-a ales pe Papa Francisc a fost de 117. Cardinalii cu vârstă peste 80 de ani pot participa doar la Congregațiile pregătitoare pentru Conclav. Alegerea va trebui să înceapă nu mai târziu de 15 zile de la începutul vacanței și nu mai târziu de a ziua a 20-a. Această regulă poate fi însă modificată, ultimul document pontifical relativ la alegerea Romanului Pontif, *motu proprio Normas Nonnullas* stabilind că Colegiul Cardinalilor poate să anticipeze această dată dacă toţi electorii sunt prezenţi la Roma, precum şi că o poate amâna dacă există motive serioase. Cardinalii se deplasează pentru desfășurarea scrutinelor în Capela Sixtină[27], după ce se reunesc în Capela Paolina, de unde pornesc în procesiune în timp ce invocă asistența Spiritului Sfânt prin intonarea imnului „*Veni, creator Spiritus*".

Conclavul[28] pentru alegerea Papei începe efectiv, când după celebrarea Liturghiei „*pro eligendo Pontefice*" în Bazilica Sf. Petru, Cardinalii sunt reuniți în Capela Sixtină, iar maestrul celebrărilor pontificale, în mod solemn pronunță formula „*extra omnes*" prin care toți cei care nu fac parte din Colegiul electoral sunt invitați să părăsească locul unde se vor desfășura alegerile.

Alegerea are loc prin scrutin secret iar Cardinalii sunt obligați să păstreze secretul asupra a tot ceea ce are într-o oarecare măsură de-a face cu alegerea Romanului Pontif, atât în timpul desfășurării scrutinelor cât și după terminarea acestora. Acest secret este asumat printr-un jurământ solemn făcut înaintea începerii scrutinelor.[29] De altfel, pe întreaga desfășurare a

[27] Este pentru a 25 oară când Capela Sixtină găzduiește un conclav.
[28] Originea termenului (din latinul „cum clave", închis sub cheie) derivă de la episodul petrecut la Viterbo în 1270 când cardinalii electori au fost închiși de localnici în palatul papal: conclavul l-a ales pe Grigore X.
[29] „Noi, Cardinalii Sfintei Biserici Romane, din Ordinul Episcopilor, al Prezbiterilor şi al Diaconilor, promitem, ne obligăm şi jurăm, toţi şi fiecare în parte, să observăm cu exactitate şi fidelitate toate normele conţinute în Constituţia Apostolică Universi Dominici Gregis a Suveranului Pontif Ioan Paul II, şi să menţinem cu scrupulozitate secretul asupra a tot ceea ce în oarecare fel are legătură cu alegerea Romanului Pontif, sau care prin natura sa, pe durata vacanţei Scaunului Apostolic,

procesului electoral Cardinalii sunt obligați să păstreze o totală izolare față de exterior, interzicându-li-se folosirea oricăror mijloace de comunicare sau stocare a informațiilor. În mod similar, întregul personal auxiliar care din motive organizatorice poate intra în contact direct cu Cardinalii electori, au obligația păstrării aceluiși secret, dacă din motive independente de voința lor ar fi intrat în contact cu informații rezervate. Și aceștia sunt obligați prin jurământ la păstrarea secretului, constituția rezervând pedeapsa excomunicării *latae sententiae* pentru oricine ar încălca jurământul. Pentru a facilita și mai mult păstrarea secretului față de tot ce ce este relativ la procesul electoral, ultimul *motu proprio* publicat de papa Benedict XVI stabilește ca întregul teritoriu al Statului Vatican, precum și activitățile care se desfășoară ordinar în interiorul acestuia să fie reglementate de unele norme speciale astfel încât să poată fi asigurată Cardinalilor electori acea izolare necesară pentru păstrarea secretului. Pe întreaga durată a conclavului Cardinalii electori rămân izolați, neputând fi contactați personal, telefonic sau prin alte modalități.

Procedura electorală în trei faze

Prescrutinul[30] cuprinde pregătirea şi distribuirea buletinelor de vot de către Ceremonieri, care încredințează fiecărui Cardinal două sau trei dintre aceste buletine; tragerea la sorţi a trei Cardinali Scrutători, a trei Cardinali Revizori şi a trei Cardinali *Infirmari.* Aceștia din urmă, cu o urnă mobilă, au rolul de a se deplasa în interiroul Vaticanului la acei Cardinali electori care datorită condițiilor de sănătate nu se pot deplasa la Capela Sixtină, astfel încât dreptul de vot al acestora să poată fi exercitat.

Buletinul de vot va trebui să fie de formă dreptunghiulară şi să prezinte în partea superioară a acestuia tipărită formula *Eligo in Summum Ponteficem,* partea inferioară fiind rezervată pentru a scrie numele candidatului. Buletinul de vot trebuie să fie atât de mare încât să poată permite plierea acestuia, astfel încât numele să rămână în interiorul buletinului de vot, invizibil din exterior. Cardinalii electori sunt chemați să voteze conform conştiinţei, scriind citeţ cu o caligrafie pe cât posibil de nerecunoscut, un singur nume. Prezenţa mai multor nume pe buletinul de vot atrage după sine anularea votului respectiv;

---

postulează acelaşi secret. Deci fiecare Cardinal va spune: Iar eu N. Cardinal N. promit, mă oblig şi jur. Şi punând mâna pe Sfânta Evanghelie, va adăuga: Aşa să îmi ajute Dumnezeu şi aceste Sfinte Evanghelii, pe care le ating cu mâna mea."
[30] UDG, 65-65.

Scrutinul[31] efectiv reprezintă cel mai important moment al acestei etape; jurământul pe care fiecare Cardinal este chemat să-l rostească în îndeplinirea obligaţiei electorale. În ordinea de precedenţă, fiecare Cardinal, după completarea buletinului de vot al acelui scrutin, se deplasează la altarul Capelei Sixtine, având în mână buletinul de vot, astfel încât acesta să poată fi observat de către toţi ceilalţi Cardinali. Ajuns la altar, respectivul Cardinal va pronunţa următorul jurământ *Îl chem ca martor pe Domnul Cristos, care mă va judeca dacă votul meu a fost dat celui care, după Dumnezeu, consider că trebuie să fie ales,* după care depune buletinul de vot, sub atenta supraveghere a Scrutătorilor, pe platoul care acoperă urna în care se pun şi se conservă buletinele. Cu acest platou introduce buletinul de vot în urnă, revenind mai apoi la locul pe care îl ocupă stabil în capelă.

În această etapă un rol de semnificativă importanţă îl au *Infirmarii*: în cazul existenţei unor Cardinali care din motive medicale nu se pot deplasa la urna de vot, *Infirmarii* se deplasează cu o urnă mobilă în locația *Domus Sanctae Marthae* în care se găsesc aceștia, şi după îndeplinirea condițiilor prevăzute pentru actul electoral ridică voturile acestora. Procedura prevede inclusiv cazul în care ar exista chiar Cardinali care nu pot scrie.

Urmează mai apoi ultima fază electorală numită *post-scrutinul*[32], ca ultimă fază a actului electoral. Aceasta se desfăşoară în trei direcţii: numărarea voturilor, controlul acestora, distrugerea prin ardere a buletinelor de vot.

Odată realizată votarea, cel dintâi Scrutător trece la numărarea voturilor după o prealabilă amestecare a acestora prin agitarea urnei care le conţine. Numărarea voturilor se face în mod vizibil prin transferul acestora, unul câte unul, din urnă într-un alt recipient special pregătit pentru acest scop. Dacă buletinele de vot nu corespund numeric cu numărul de alegători, respectivul scrutin este nul, trebuind în consecinţă ca întreaga operaţiune să fie repetată, buletinele de vot fiind arse[33].

Se trece apoi la citirea buletinelor de vot, operaţiune realizată de către cei trei Cardinali Scrutători, astfel încât întreaga operaţiune să poată fi urmărită de toţi Cardinalii,

[31] UDG, 66-69.
[32] UDG, 70-77.
[33] Putem observa în această normă a corespondenţei dintre numărul de alegători şi numărul de buletine de vot o puternică influenţă a CCEO. Norma este contemplată de can. 955 §3, care stabileşte tocmai acest lucru: Dacă numărul voturilor nu este egal cu cel al votanţilor, nu s-a făcut nimic. Norma nu este însă prezentă în CIC, acesta considerând ineficacitatea votării numai în cazul în care numărul voturilor îl depăşeşte pe cel al votanţilor (CIC can. 173 §3). Conform normei canonice latine este considerată validă acea alegere în care numărul voturilor este mai mic sau egal cu cel al votanţilor, principiu neacceptat de legislaţia orientală şi de prezenta Constituţie.

care îşi vor nota numele candidaţilor pe o foaie, în vederea ierarhizării voturilor. Ultimul Scrutător, odată citit numele candidaților, perforează cu un ac buletinul de vot în dreptul înscrisului *eligo* și îl introduce într-un fir pentru a fi mai bine păstrate și pentru a evita împrăștierea acestora. După citirea tuturor buletinelor de vot și introducere acestora în respectivul fir capetele acestuia sunt înnodate după care se depozitează într-un recipient alăturat.

Operaţiunea este urmărită de către Scrutători şi Revizori. Dacă nici unul dintre candidaţi nu însumează 2/3 din voturi, operaţiunea se repetă. În această etapă rolul revizorilor este mai bine subliniat prin activităţile pe care aceştia le desfăşoară: urmăresc numărătoarea voturilor, iar în cazul unei alegeri valide distrug prin ardere toate buletinele de vot şi relativele notiţe luate de Cardinali pe durata operaţiunilor de votare.

Dacă nu s-a ajuns însă la un rezultat concret și trebuie să se procedeze cu un nou tur de scrutin, buletinele de vot ale primei votări vor fi arse împreună cu cele care rezultă din scrutinul următor: în funcție de rezultatul alegerii avem fumul alb sau negru, rezultat din arderea buletinelor de vot împreună cu anumite substanțe chimice care conferă fumului determinata culoare ce anunță credincioșilor din Piața Sf. Petru alegerea Papei sau continuarea operațiunilor de vot. Fumul alb marchează sfârșitul scrutinului și alegerea Papei.

La sfârșitul fiecărei votări Cardinalul Camerleng redactează un proces verbal, care aprobat de cei trei Cardinali Asistenți, reține cele mai importante aspecte ale respectivului scrutin; acesta va fi prezentat în plic sigilat noului Papă și va fi păstrat într-o arhivă specială, neputând fi deschis decât ca urmare a unei explicite permisiuni a noului Pontif.

Pentru ca un candidat să fie ales Papă este necesară o majoritate calificată de două treimi din totalul voturilor. Zilnic se pot desfășura patru votări, două dimineața și două după-masa. Conform noilor reglementări stabilite de Papa Benedict XVII prin *motu proprio De Aliquibus Mutationibus in Normis de Electione Romani Pontificis* din 26 iunie 2007, după cea de a 33-a şi cea de a 34-a votare se trece la balotajul dintre cei doi Cardinali care în ultimul scrutin au primit cel mai mare număr de voturi. Şi în acest caz însă va fi necesară o majoritate de două treimi. Mai este precizat de altfel faptul că cei doi Cardinali rămaşi în competiţie sunt lipsiţi de vot activ în aceasta fază a procesului, fiind deci prezenţi la alegeri doar cu vot pasiv.

Înainte de publicare acestui *motu proprio*, constituţia apostolică *Universi Dominici Gregis* – la punctul 75 – stabilea că după desfăşurarea celui de al 33-lea şi al 34-lea scrutin, atunci când Cardinali nu ar fi decis prin vot asupra candidatului, aceştia ar fi putut decide prin majoritate absolută (adică prin jumătate de voturi plus 1 dintre cei prezenţi) ca procesul de votări să continue, fiind suficient pentru realizarea alegerii doar „majoritatea absolută" a voturilor. Această disciplină se detaşa însă de practica bimilenară a Bisericii în ceea ce priveşte alegerea Pontifului Roman iar Papa Benedict e restaurat această disciplină, care impune așadar ca Papa să fie ales mereu prin realizarea unei majorități de două treimi dintre voturi.

După alegere, conclavul se încheie în momentul în care cel ales își exprimă consimțământul și acceptă canonic alegerea. Printr-un schimb de formule prezente în Constituția *Universi Domini Gregis*, alesul este interpelat asupra acceptării funcției și asupra numelui pe care dorește să îl poarte ca nou Roman Pontif. Din momentul acceptării, alesul devine imediat Episcop al Romei, Papă și Cap al Colegiului Episcopilor; câștigă astfel putere deplină și supremă asupra întregii Biserici Catolice. Se poate așadar proceda la arderea buletinelor de vot al căror fum alb vor anunța concluzionarea operațiunilor de vot. Dacă însă cel ales nu este încă Episcop și deci nu se găsește în conclav – și acest lucru este posibil în teorie – substitutul secretariatului de stat este convocat, pentru ca în cel mai mare secret și cu discreție să îl informeze pe cel în cauză și să îndeplinească acele proceduri care trebuie să ducă le definitivarea procesului electoral.

După ce noul Papă se îmbracă cu veșmintele papale corespunzătoare noii sale funcții - și care se găsesc deja pregătite în sacristia Capelei Sixtine în trei măsuri diferite – se recită rugăciunea pentru Pontif, și după ce Cardinalii electori îl salută pe noul Papă este intonat *Te Deum*-ul care marchează sfârșitul conclavului. Acum totul este pregătit pentru anunțul *Habemus Papam.* Anunțul este făcut de Cardinalul protodiacon, în cazul alegerii Papei Francisc, Cardinalul Jean Loius Tauran, care de la loja centrală a Bazilicii San Pietro anunță lumii rezultatul alegerii. Romanul Pontif acordă mai apoi prima sa binecuvîntare *Urbi et orbi.*

În loc de concluzii

Prin renunțarea la funcția de Roman Pontif Papa Benedict XVI a deschis în manieră imprevizibilă dar semnificativă vremea unei reînnoite responsabilități, și a unei revigorate

reforme pentru a nu reduce Biserica la simplul rol administrativ al patrimoniului evanghelic. Pontificatul său care s-a încheiat în umilință și blândețe reprezintă o realitate - de mulți pe nedrept criticată dar de și mai mulți în mod obiectiv și nepărtinitor apreciată - care trebuie interpretată cu atenție în lumina evenimentelor care marchează istoria timpurilor moderne. Terminarea unui pontificat oferă fără îndoială posibilitatea începerii unuia nou.

Perioada vacanţei Scaunului Apostolic poate fi considerată, şi este de fapt, o perioadă de tranziţie în care stabilitatea legislativă este clară, dar când guvernarea Bisericii Catolice este pusă într-un oarecare dezechilibru tocmai datorită lipsei titularului oficiului de Suprem Pontif. În aceste condiţii Constituţia Apostolică *Universi Dominici Gregis,* referitoare la perioada vacanţei Scaunului Apostolic, clarifică modalităţile şi procedeele de urmat în reglementarea cât mai urgentă a acestei stări. Pe de altă parte nu trebuie neglijat faptul că aceiași constituție subliniază faptul că alegerea unui nou Pontif nu trebuie să fie un fapt izolat; această realitate trebuie să implice întreaga Biserică, și să fie de fapt o acțiune comună a acesteia.

În perioada Scaunului Roman vacant, și mai ales perioada în care se desfășoară alegerea succesorului lui Petru, Biserica este unită într-un mod cu totul particular cu proprii păstori și îndeosebi cu Cardinalii electori, implorând lui Dumnezeu să dea Bisericii un Pontif după inima Sa, care să corespundă exigențelor timpului pe care corabia Bisericii lui Cristos îl traversează. Constituția cere ca imediat după momentul declarării vacanței, întreaga Biserică să înalțe către Domnul rugăciuni umile și insistente pentru ca electorii să poată găsi în deplină concordanță „o unanimă și rodnică alegere, așa cum cere grija sufletelor și binele întregului popor al lui Dumnezeu”[34]. O recomandare specială este adresată acelor Cardinali, care datorită vârstei nu mai au dreptul de a participa la alegerea Romanului Pontif, dar care pot pe durata conclavului să conducă rugăciunile poporului, îndeosebi reuniți în Bazilicile Patriarhale ale Romei sau în alte locuri de cult ale diferitelor Biserici particulare.

Alegerea unui nou Roman Pontif se prezintă din punct de vedere canonic, și nu numai, ca un act excepţional, unic şi special. Această particularitate este dată în primul rând de dimensiunea spirituală a unui astfel de eveniment. Alegerea Cardinalului Jorge Mario Bergoglio, ca cel de-al 266 – lea succesor al Sfântului Petru, nu face altceva decât să

[34] UGD, nr. 84.

confirme această afirmaţie, iar pontificatul sau, din care se întrevăd deja liniile directoare, se anunță ca fiind unul deosebit.

Anexa 1

SCRISOARE APOSTOLICĂ

MOTU PROPRIO

De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis

Prin constituţia apostolică Universi Dominici Gregis[35], promulgată la 22 februarie 1996, venerabilul nostru predecesor Ioan Paul II a introdus unele schimbări în normele canonice care trebuie observate în alegerea romanului pontif şi care au fixate de Paul VI de fericită memorie[36].

În paragraful 75 al citatei constituţii a fost stabilit ca după epuizarea fără rezultat a tuturor votărilor desfăşurate conform normelor fixate, prin care se cer două treimi din sufragiile tuturor celor prezenţi pentru ca romanul pontif să poată fi în mod valid ales, Cardinalul camerleng să-i consulte pe Cardinalii electori asupra modului de procedură, şi să se procedeze conform deciziei luate de majoritatea absolută, rămânând totuşi în vigoare principiul conform căruia este considerată validă alegerea fie cu majoritate absolută de voturi, fie în mod diferit votând doar cele două nume care în scrutinul precedent au obţinut cea mai mare parte din sufragii, fiind cerută şi în acest caz majoritatea absolută.

Totuşi, după promulgarea constituţiei supra citate, nu puţine au fost solicitările autoritare trimise Papei Ioan Paul II, prin care se solicita reîntoarcerea la norma stabilită de tradiţie, conform căreia romanul pontif nu putea fi considerat în mod valid ales dacă nu ar fi obţinut doua treimi din sufragiile Cardinalilor alegători prezenţi.

Noi, de aceea, după ce am examinat cu atenţie chestiunea, stabilim şi decretăm ca, abrogate fiind normele prescrise de paragraful 75 al constituţiei apostolice Universi Dominici gregis, acele norme să fie înlocuite de acestea care urmează:

Dacă scrutinele la care se referă paragrafele 72, 73 şi 74 ale constituţiei deja citate vor fi fără rezultat, să se continue cu o zi dedicată rugăciunii, reflexiei şi dialogului; apoi, în succesivele scrutine, păstrând ordinea stabilită de paragraful 74 al aceleiaşi constituţii, vor putea fi aleşi doar cei doi Cardinali care în precedentul scrutin au obţinut majoritatea numărului de sufragii, fără a neglija criteriul conform căruia şi în aceste două scrutine sunt

[35] Giovanni Paolo II, costituzione apostolica *Universi Dominici Gregis*, 22 febbraio 1996, in *AAS 88* (1996) 305-343.
[36] Paolo VI, costituzione apostolica *Romano Pontifici eligendo*, 1° ottobre 1975, in AAS 67 (1975) 605-645.

necesare pentru validitatea alegerii majoritatea calificată a sufragiilor Cardinalilor prezenţi. Totuşi, în aceste scrutine, cei doi Cardinalor care pot fi aleşi, nu au drept de vot.

Acest document va începe să aibă vigoare imediat după publicarea lui în *Osservatore Romano*. Acestea le decretăm şi le stabilim în ciuda oricărei dispoziţii contrare.

Dat la Roma, catedra Sfântului Petru, la 11 iunie 2007, al treilea an al pontificatului Nostru.

BENEDICTUS PP. XVI

Anexa 2

SCRISOARE APOSTOLICĂ

MOTU PROPRIO

Normas nonnullas

Despre câteva modificări la normele referitoare la alegerea Romanului Pontif

Cu Scrisoarea Apostolică *De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis*, dată *Motu Proprio* la Roma la 11 iunie 2007 în al treilea an al Pontificatului meu, am stabilit câteva norme care, abrogându-le pe cel stabilite la numărul 75 din Constituţia apostolică *Universi Dominici Gregis* promulgate la 22 februarie 1996 de Predecesorul meu Fericitul Ioan Paul al II-lea, au restabilit norma, stabilită de tradiţie, conform căreia pentru alegerea validă a Pontifului Roman este cerută mereu majoritatea de două treimi din voturile Cardinalilor electori prezenţi.

Analizând importanţa de a asigura cea mai bună desfăşurarea a ceea ce ţine, chiar cu importanţă diferită, de alegerea Pontifului Roman, îndeosebi o mai sigură interpretare şi realizare a câtorva dispoziţii, stabilesc şi hotărăsc ca unele norme din Constituţia apostolică *Universi Dominici Gregis* şi ceea ce eu însumi am dispus în Scrisoarea apostolică menţionată mai sus să fie înlocuite de normele care urmează:

Nr. 35. “Nici un Cardinal elector nu va putea fi exclus de la alegerea atât activă cât şi pasivă pentru nici un motiv sau pretext, rămânând neatins ceea ce este stabilit la nr. 40 şi la nr. 75 al acestei Constituţii”.

Nr. 37. “În afară de asta, poruncesc ca, din momentul în care Scaunul Apostolic este în mod legitim vacant, să fie aşteptaţi cincisprezece zile întregi cei absenţi înainte de a începe Conclavul; de altfel, las Colegiului Cardinalilor facultatea de a anticipa începerea Conclavului dacă se constată prezenţa tuturor Cardinalilor electori, precum şi facultatea de a amâna începerea alegerii pentru alte câteva zile. Însă, după ce au trecut maxim douăzeci de zile de la începutul de *Sede Vacante*, toţi Cardinalii electori prezenţi sunt ţinuţi să înceapă alegerea”.

Nr. 43. “Din momentul în care a fost dispusă începerea operaţiunilor alegerii până la anunţarea publică a alegerii Suveranului Pontif sau, oricum, până când aşa va fi poruncit noul

Pontif, localurile din *Domus Sanctae Marthae*, precum şi în mod special Capela Sixtină şi locurile destinate celebrărilor liturgice, vor trebui să fie închise, sub autoritatea Cardinalului Conducător al Camerei Apostolice şi cu colaborarea externă a Vice Conducătorului Camerei Apostolice şi a Substitutului Secretariatului de Stat, persoanelor neautorizate, conform celor stabilite în numerele care urmează.

Întregul teritoriu al Cetăţii Vaticanului şi chiar activitatea obişnuită a Oficiilor care au sediu în cadrul său vor trebui să fie reglementate, pentru această perioadă, în aşa fel încât să asigure circumspecţia şi libera desfăşurare a tuturor operaţiunilor legate de alegerea Suveranului Pontif. Îndeosebi va trebui să se aibă grijă, şi cu ajutorul Prelaţilor Clerici din Camera, ca să nu se apropie nimeni de Cardinalii electori în timpul parcursului de la *Domus Sanctae Marthae* la Palatul Apostolic Vatican".

Nr. 46, aliniatul 1. "Pentru a veni în întâmpinarea necesităţilor personale şi de oficiu legate de desfăşurarea alegerii, vor trebui să fie disponibili şi deci găzduiţi în mod corespunzător în localuri potrivite în cadrul graniţelor despre care vorbeşte nr. 43 din această Constituţie, Secretarul Colegiului Cardinalilor, care îndeplineşte funcţia de Secretar al adunării elective; Maestrul Celebrărilor Liturgice Pontificale cu opt Ceremonieri şi doi Călugări care se ocupă de Sacristia Pontificală; un ecleziastic ales de Cardinalul Decan sau de Cardinalul care îi ţine locul, pentru ca să-l asiste în propria funcţie".

Nr. 47. "Toate persoanele prezentate la nr. 45 şi la nr. 55, aliniatul 2 din Constituţia apostolică prezentă, care din orice motiv şi în orice timp ar afla de la oricine ceea ce se referă direct sau indirect la actele proprii ale alegerii şi, în mod deosebit, ceea ce ţine de scrutinele care au avut loc în alegerea însăşi, sunt obligate la secret strict cu orice persoană străină de Colegiul Cardinalilor electori: pentru acest scop, înainte de începutul operaţiunilor alegerii, vor trebui să depună jurământul conform modalităţilor şi formulei indicate în numărul următor".

Nr. 48. "Persoanele prezentate la nr. 45 şi la nr. 55, aliniatul 2 din Constituţia prezentă, avertizate în mod corespunzător cu privire la semnificaţia şi extinderea jurământului care trebuie depus, înainte de începerea operaţiunilor alegerii, în faţa Cardinalului Conducător al Camerei Apostolice sau a altui Cardinal delegat de acesta, în prezenţa a doi Protonotari Apostolici de Număr Participanţi, la timpul cuvenit vor trebui să pronunţe şi să semneze jurământul după următoarea formulă:

Eu N. N. promit şi jur să respect secretul absolut cu oricine nu face parte din Colegiul Cardinalilor electori, şi asta in perpetuo, afară de cazul în care primesc facultate specială dată în mod expres de noul Pontif ales sau de Succesorii săi, cu privire la tot ceea ce ţine direct sau indirect de votările şi de scrutinele pentru alegerea Suveranului Pontif.

Promit de asemenea şi jur să mă abţin să folosesc orice instrument de înregistrare sau de audiţie sau de vizionare a ceea ce, în perioada alegerii, se desfăşoară în cadrul Cetăţii Vaticanului, şi îndeosebi a ceea ce direct sau indirect în orice mod are legătură cu operaţiunile legate de alegerea însăşi.

Declar că depun acest jurământ, conştient că o încălcare a sa va comporta faţă de mine excomunicarea "latae sententiae" rezervată Scaunului Apostolic".

Nr. 49. "După ce s-au celebrat riturile stabilite pentru înmormântarea Pontifului răposat, după ce s-a pregătit ceea ce este necesar pentru desfăşurarea regulamentară a alegerii, în ziua stabilită, conform nr. 37 din prezenta Constituţie, pentru începutul Conclavului toţi Cardinalii vor veni în Bazilica Sfântul Petru din Vatican, sau în altă parte în funcţie de oportunităţile şi necesităţile timpului şi locului, pentru a lua parte la o celebrarea euharistică solemnă cu Liturghia votivă *pro eligendo Pontefice* (19). Acest lucru va trebui să se facă pe cât posibil la ora potrivită de dimineaţă, aşa încât după-amiază să se poată desfăşura cele stabilite în numerele următoare din aceeaşi Constituţie".

Nr. 50. "Din Capela Paulină din Palatul Apostolic, unde se vor aduna la o oră potrivită după-amiază, Cardinalii electori în veşmânt coral vor merge în procesiune solemnă, invocând prin cântul *Veni Creator* asistenţa Duhului Sfânt, la Capela Sixtină din Palatul Apostolic, loc şi sediu al desfăşurării alegerii. Vor participa la procesiune Vice Conducătorul Camerei Apostolice, Judecătorul General al Camerei Apostolice şi doi membri din fiecare dintre Colegiile de Protonotari de Număr Participanţi, dintre Prelaţii Judecători de la Rota Romana şi dintre Prelaţii Clerici din Cameră".

Nr. 51, aliniatul 2. "De aceea va fi în grija Colegiului Cardinalilor, care acţionează sub autoritatea şi responsabilitatea Conducătorului Camerei Apostolice ajutat de Congregaţia particulară despre care vorbeşte nr. 7 al acestei Constituţii, ca, în cadrul acestei Capele şi al localurilor adiacente, totul să fie aranjat în prealabil, şi cu ajutorul din exterior al Vice Conducătorului Camerei Apostolice şi al Substitutului Secretariatului de Stat, în aşa fel încât alegerea regulamentară şi circumspecţia ei să fie ocrotite".

Nr. 55, aliniatul 3. "Dacă o oricare încălcare a acestei norme ar fi făcută, să ştie autorii ei că vor cădea în pedeapsa excomunicării *latae sententiae* rezervată Scaunului Apostolic".

Nr. 62. "Fiind abolite modurile de alegere numite *per acclamationem seu inspirationem* şi *per compromissum*, forma de alegere a Pontifului Roman va fi de acum înainte numai *per scrutinium*.

De aceea, stabilesc că pentru alegerea validă a Pontifului Roman se cer cel puţin două treimi din voturi, numărate pe baza electorilor prezenţi şi votanţi".

Nr. 64. "Procedura scrutinului se desfăşoară în trei faze, dintre care prima, care se poate numi *pre-scrutin*, cuprinde: *1)* pregătirea şi împărţirea buletinelor de vot din partea Ceremonierilor – chemaţi între timp în Aulă împreună cu Secretarul Colegiului Cardinalilor şi cu Maestrul Celebrărilor Liturgice Pontificale – care încredinţează cel puţin două sau trei fiecărui Cardinal elector; *2)* extragerea la sorţi, dintre toţi Cardinalii electori, a trei Numărători de voturi, a trei Cardinali care au funcţia de a aduna voturile celor bolnavi, denumiţi pe scurt *Infirmarii*, şi a trei Revizori; această tragere la sorţi este făcută în mod public de ultimul Cardinal Diacon, care extrage pe rând cele nouă nume ale celor care vor trebui să desfăşoare aceste funcţii; *3)* dacă în extragerea Numărătorilor de voturi, a *Infirmarii* şi a Revizorilor, ies numele de Cardinali electori care, datorită infirmităţii sau altui motiv, sunt împiedicaţi să desfăşoare aceste funcţii, în locul lor să fie extrase numele altora care nu au piedici. Primii trei extraşi vor avea rolul de Numărători de voturi, următorii trei de *Infirmarii*, ceilalţi trei de Revizori".

Nr. 70, aliniatul 2. "Numărătorii de voturi fac suma tuturor voturilor pe care fiecare le-a obţinut, şi dacă niciunul n-a obţinut cel puţin două treimi dintre voturi în acea votare, Papa nu a fost ales; în schimb, dacă va rezulta că unul a obţinut cel puţin cele două treimi, există alegerea Pontifului Roman validă din punct de vedere canonic".

Nr. 75. "Dacă votările despre care se vorbeşte la nr. 72, 73 şi 74 din Constituţia mai sus menţionată nu vor avea rezultat, să fie dedicată o zi rugăciunii, reflecţiei şi dialogului; în următoarele votări, fiind respectată ordinea stabilită în nr. 74 din aceeaşi Constituţie, vor avea voce pasivă numai cele două nume care în precedentul scrutin au obţinut cel mai mare număr de voturi, nici nu se poate renunţa la dispoziţia că pentru alegerea validă, şi în aceste scrutine, este cerută majoritatea calificată de cel puţin două treimi dintre voturile Cardinalilor prezenţi şi votanţi. În aceste votări, cele două nume care au voce pasivă nu au voce activă".

Nr. 87. "După ce a avut loc alegerea în mod canonic, ultimul dintre Cardinalii Diaconi îl cheamă în aula alegerii pe Secretarul Colegiului Cardinalilor, pe Maestrul Celebrărilor Liturgice Pontificale şi doi Ceremonieri; apoi, Cardinalul Decan, sau primul dintre Cardinali prin ordin şi bătrâneţe, în numele întregului Colegiu al electorilor cere consimţământul celui ales cu următoarele cuvinte: *Accepţi alegerea ta canonică de Suveran Pontif?* Şi imediat ce s-a primit consimţământul, îl întreabă: *Cum vrei să fii numit?* Atunci Maestrul Celebrărilor Liturgice Pontificale, cu funcţie de notar şi având ca martori doi Ceremonieri, întocmeşte un document cu privire la acceptarea noului Pontif şi numele asumat de el".

Acest document va intra în vigoare imediat după publicarea sa în *L'Osservatore Romano*.

Asta decid şi stabilesc, în pofida oricărei dispoziţii contrare.

Dat la Roma, la Sfântul Petru, în ziua de 22 februarie, în anul 2013, al optulea al Pontificatului meu.

BENEDICTUS PP. XVI

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

ASPECTS OF TIME REPRESENTATION IN THE TRADITIONAL ROMANIAN VILLAGE

George Enache, Assist. Prof., PhD, University of Bucharest – FPSE

Abstract: In the traditional Romanian village it is not only the space that is customized, but also the time. The latter one is associated to everyday events, to the customs of calendar years and to the three passage rites (birth, wedding and death). Therefore time is valued from a qualitative point of view. One must distinguish between the ecclesiastic and the popular calendar. While the first one deals with periodic religious festivals, the latter one points towards the daily occupations of the villagers – such as agriculture, pastorate, viniculture, pomiculture etc. Man's life is organized according to age as follows: youth, maturity, senescence. The division in age groups also implies a way of being and finding one's place in the world. In the traditional Romanian village, time is circular and runs smoothly, therefore one's age has been illustrated through each season of the year.

Keywords: calendar, passage rite, rejoicing, fate, cycle time

Timpul este o noţiune abstractă, percepută intuitiv prin experienţele trăite. Se admite că, pentru comunităţile umane, timpul se constituie ca durată, organizată liniar şi cumulativ sau ciclic şi non-cumulativ (Bronte şi Izard, 671). Pentru lumea modernă, dimensiunea temporală a experienţelor trăite a căpătat un aspect predominant cantitativ, organizat liniar şi cuantificat în parametri fizico-matematici. În comunităţile tradiţionale, timpul are determinaţii calitative, este, de regulă, organizat ciclic, fiind reprezentat conform următoarelor dominante: ciclul-durată „se contractă" progresiv până ajunge la limita „punctului de oprire"; mersul ciclului are o direcţie coborâtoare şi o viteză ce se accelerează în segmentul final; mersul

descendent al ciclului se face dinspre „polul pozitiv sau esenţial al existenţei" către „polul său negativ sau substanţial", adică înspre „domnia cantităţii" (Guénon, 47-49).

În comunităţile arhaice, implicit în câteva mari religii ale lumii, ciclurile temporale debutează cu imitarea *gestelor* zeilor, adică cu refacerea modelelor exemplare după care a fost creată lumea; acest tip de reprezentare a temporalităţii a fost numit de Mircea Eliade *Timp cosmic*, fiind constituit dintr-un şir neîntrerupt de cicluri, ceea ce exclude orice fel de reprezentare a istoricităţii.

O abordare şi o înţelegere radical diferită a sacralităţii, implicit a timpului, are loc în iudaism şi, mai ales, în creştinism unde ideea timpului ciclic este înlocuită cu cea a timpului istoric; acum, evenimentul istoric nu mai este reluarea repetată, într-o serie valorică descendentă, a modelului originar, ci, prin prezenţa directă a divinităţii în istorie, devine „teofanie", iar timpul are un început şi va trebui să aibă şi un sfârşit: „Pentru că Dumnezeu s-a *întrupat* şi şi-a asumat o *existenţă umană istoriceşte condiţionată*, Istoria poate fi sanctificată. Acel *illud tempus* de care vorbesc Evangheliile este un Timp istoric bine precizat - Timpul când Pilat din Pont era guvernatorul Iudeii – care a fost însă *sfinţit de prezenţa lui Cristos*. Creştinul din zilele noastre care participă la Timpul liturgic se întoarce în acel *illud tempus* în care a trăit, a suferit şi a înviat Isus, dar acesta nu mai este un Timp mitic, ci Timpul în care Pilat din Pont domnea peste Iudeea. Şi pentru creştin, calendarul sacru reia la nesfârşit acele întâmplări din viaţa lui Cristos, însă acele întâmplări s-au petrecut în Istorie" (Eliade, 98-99).

Aşa cum vom vedea, în satul românesc tradiţional se păstrează reprezentarea ciclurilor temporale, dar şi înţelegerea, în spirit creştin, a timpului ca o curgere ireversibilă la capătul căreia ne aşteaptă Judecata de Apoi. La fel ca în alte comunităţi arhaice, dimensiunea temporală a lumii coexistă cu cea spaţială cu care uneori se confundă (Cassirer, I, 184-185); corelaţiile spaţio-temporale persistă uneori în simbolismul tradiţional, unde, spre exemplu, „cele patru anotimpuri sunt puse în corespondenţă cu cele patru puncte cardinale" (Guénon, 46). Denominaţiile spaţio-temporale pot fi întâlnite uneori în limba română veche, unele moştenite în limbajul popular de astăzi, ca în cazul adverbului *aci* „care se întrebuinţează în privinţa locului mai puţin, poate, decât în acea a timpului, fiind adesea sinonim cu *acum*" (Hasdeu, 1, 151 - 153); pentru exemplificare, Hasdeu citează un proverb din colecţia lui Anton Pann în care apare opoziţia *aci* - *aici*:

„Porcului *aci* îi dai bice

Şi el se-ntoarce şi zice:

Anţărţ mă bătea p-*aice*."

Satul românesc tradiţional aparţine culturii de tip oral/auditiv, opusă culturii de tip alfabetic/vizual, căci are o înţelegere a temporalităţii bazată pe „concepţia mai veche, mitică şi cosmică a unui timp simultan, comun tuturor comunităţilor nealfabetice"; dimpotrivă, societatea modernă, dominată de o cultură de tip alfabetic/vizual, are o concepţie cronologică asupra timpului, în concordanţă cu fizica newtoniană şi cu determinismul lui Descartes (McLuhan, 103). Consideraţiile generale ale filosofului canadian sunt prefigurate, în ceea ce priveşte reprezentarea timpului în satul românesc, de analizele lui Ernest Bernea care spunea că „acest timp nu este abstract, fără chip şi monoton ca timpul matematic, ci dimpotrivă este un timp concret, cu înfăţişări variate şi muzical" sau că „timpul ţăranului român este concret, colorat şi activ" (Bernea, 143, 209). Toate aceste caracteristici ale reprezentării timpului se regăsesc în calendarul popular care, înainte de a fi fixat în scris, era reţinut în memoria colectivă după semnele lumii, la fel ca şi în alte comunităţi arhaice: „calendarul primitivilor sau al agricultorilor, urzit de timpul mitic, este un ciclu marcat de întoarcerea unui animal sălbatic, de coacerea unei plante sau de muncile agricole; timpul este concret, activ, la el participă corpurile cereşti, fie ca actori în vastul carusel tehnico-religios, fie ca distribuitori îndepărtaţi" (Leroi-Gourhan, II, 130). Găsim aici un mod specific de a trăi şi de înţelege lumea, articulat într-un ritm propriu fiecărei comunităţi arhaice: „lumea naturală nu oferă, ca ritm regulat, decât pe cel al aştrilor, al anotimpurilor şi al zilelor, al mersului şi al inimii, care acordă la intervale regulate prioritate noţiunii de timp asupra aceleia de spaţiu. Peste aceste ritmuri date se suprapune imaginea dinamică a ritmului pe care îl creează şi-l modelează omul în gesturile şi emisiile sale vocale şi, în sfârşit, semnul grafic întipărit de către mână în piatră şi os" (Idem, 129). În satul românesc tradiţional ritmul este, într-adevăr, cel care ordonează şi disciplinează viaţa cotidiană a ţăranului, sărbătorile de peste an şi momentele principale ale marii treceri, precum şi manifestările artistice de tot felul, de la ornamentica obiectelor de uz curent sau festiv, până la structura internă a creaţiilor muzicale, literare sau coregrafice.

Ritmul timpului, acordat cu cel al naturii şi al mişcării astrelor, îşi găseşte expresia potrivită vieţii vechilor noastre comunităţi rurale în calendarele populare, specializate „în funcţie de profesia care avea nevoiede el, de apartenenţa la sacralitatea Bisericii oficiale sau neoficiale, de ciclul lunar sau selenar în care se făcea calculul, de ciclurile cosmice (zile ale

săptămânii, anotimpuri) ş.a." (Olteanu, 12). Astfel, în afara calendarului bisericesc, respectat cu stricteţe de săteni, specialiştii semnalează existenţa în paralel a calendarului agricol, a calendarului pastoral, a calendarului pomiviticol, a calendarului industriei casnice, a calendarului culegerii plantelor de leac etc.; acestea „indică, prin datele sărbătorilor şi obiceiurilor, ritmul optim pentru arat şi semănat, pentru formarea şi destrămarea turmelor, pentru urcarea sau coborârea oilor de la păşunile montane, zilele favorabile culegerii plantelor de leac, pentru peţit şi logodit, pentru pomenirea morţilor şi strămoşilor, pentru aflarea ursitei" (Ghinoiu, 35). Pentru a putea surprinde mai bine specificul reprezentării timpului în vechiul sat românesc, este cazul să subliniem că, în sine, orice calendar operează cu unităţi de măsură care nu au nimic de a face cu timpul, fiind stabilite prin repere exterioare conţinutului pe care îl denumesc: „calendarul este exterior timpului. Nu se derulează o dată cu el. Înregistrează serii de unităţi constante, numite zile, grupate în unităţi superioare (luni, ani). Dar, fiindcă o zi este identică cu alta, nimic nu ne spune despre o anumită zi din calendar, luată în ea însăşi, dacă e trecută, prezentă sau viitoare. Nu poate fi inclusă într-una dintre aceste categorii decât pentru cel care *trăieşte* timpul [...]. Timpul cronic fixat de calendar este străin timpului trăit şi nu poate coincide cu el; fiind obiectiv, el propune măsuri şi diviziuni uniforme care organizează evenimentele, însă acestea nu coincid cu categoriile specifice experienţei temporale umane" (Benveniste, II, 62). În satul tradiţional, la fel ca în toate comunităţile arhaice, „timpul trăit" dă concreteţe unităţilor de timp, le conferă, cum spuneam mai sus, „o muzicalitate" şi „o culoare" aparte şi, de multe ori, le personifică.

O primă determinare a unităţii de timp îl constiuie începutul acesteia; în reprezentarea generală a celor trei faze ale timpului - trecut, prezent şi viitor – trecutul are întotdeauna întîietate în satul tradiţional pentru că este considerat punctul de plecare, începutul a tot ceea ce este în prezent sau va fi în viitor: „Chiar dacă practic acest om [ţăranul român] este prins de nevoile unui prezent materializat, spiritual el este în bună parte ancorat pe trecut care [...] creează un adevărat edificiu care, în afară de stabilitatea ce o aduce omului şi colectivităţii sale, prin formele date constituie nu numai un element generator, dar şi *un normativ* în desfăşurarea lucrurilor. Pe fondul originar al trecutului, *deţinător al misterului genezei* în sistemul de credinţe populare, putem descoperi *o structură şi o dinamică* specială a fenomenelor, care, în fond, sunt tocmai ceea ce am putea numi tradiţie" (Bernea, 161). În această ordine de idei, nu este întâmplător că, aşa cum au remarcat mai mulţi lingvişti, în

limbi de diverse tipuri, cele mai variate forme gramaticale de redare a timpului sunt cele ale trecutului (Benveniste, II, 63-64); limba română, care posedă patru forme gramaticale de marcare a trecutului în flexiunea verbului, nu face excepţie.

Importanţa dată începutului ar putea fi explicată de credinţa că acesta se edifică prin reluarea unui model care, la începtul lumii, a fixat alcătuirea universului şi constituirea comportamentelor celor care îl locuiesc; afirmaţia aceata ar putea fi ilustrată prin numeroase legende etiologice care explică prezentul organizării lumii şi al comportamentelor celor care o populează prin nararea unor întâmlări situate în trecutul legendar. De asemenea, multe dintre obiceiurile care formează riturile de trecere au rolul de a situa noua etapă existenţială care stă să înceapă sub auspicii favorabile.

Astfel, la naştere se făcea Masa Ursitoarelor, se performau diverse practici care vizau captarea bunăvoinţei celor care acum urseau şi stabileau soarta nou-născutului. Valoarea exemplară a trecutului şi importanţa decisivă a începutului, în sensul discuţiei de aici, sunt bine ilustrate de o mai veche reprezentare a actului ursitului din Munţii Apuseni: „Mai nainte însă de a porni, a veni şi a croi soarta [Ursitoarele] se sfătuiesc asupra *ursitei* copilului. Cea mai bătrână întreabă pe celelalte: ce soartă să-i croiască? Cele două mai tinere răspund să-i croiască bine. Ea însă urseşte, după cum a fost mulţumită sau nu, adică bine sau rău, zicând: *«să aibă traiul meu din cutare zi şi somnul meu din cutare noapte»*. Celelalte două ştiind prea bine că în cutare zi şi noapte n-a fost mulţămită, o roagă să fie miloasă" (Marian, 97). Vârsta Ursitoarei care decide soarta pruncului şi referinţa la o anume zi şi noapte din viaţa ei confirmă importanţa trecutului ca reper al constituirii prezentului şi viitorului.

Ceremonialul nupţial includea mai multe practici care ar fi trebuit să asigure prosperitatea, sănătatea, fericirea şi naşterea copiilor în noua familie. Căutarea şi găsirea miresei sunt prezentate în oraţia de peţit după un scenariu fabulos în care „tânărul nostru-mpărat", adică mirele, „de dimineaţă s-a sculat, /faţa albă şi-a spălat, /chica neagr-a pieptănat, /cu straie noi s-a-mbrăcat" ca să plece " la vânătoare", adică la însurătoare; prezentarea vânătorii fabuloase, probabil ilustrarea literară a unui mai vechi scenariu iniţiatic la care erau supuşi tinerii înaintea căsătoriei, reţine atenţia prin menţionarea acelor aspecte care situează protagonistul la începutul unui nou ciclu existenţial: sculatul de dimineaţă, purificarea fizică şi spirituală (spălatul şi pieptănatul) şi îmbrăcatul ţinutei ceremoniale. Dintre numeroasele practici augurale actualizate în cadrul ceremonialului nupţial, mai reţinem pentru discuţia de

faţă obiceiul *zioritului*, un cântec ritualic executat luni dimineaţa la ferastra sau la uşa tinerilor căsătoriţi:

„Scoborâţi, ziori frumoase,
Pe deasupra cestor case.
Să-mi fiţi, tineri, sănătoşi,
Să faceţi copii frumoşi” (Mohanu, 201)

Anticipând, am putea spune că Zorile (Ziorile) erau nişte divinităţi ale începutului, cu un rol esenţial în derularea Marii Treceri.

Reprezentarea timpului în ceremonialul funebru din satul românesc tradiţional pune în discuţie relaţia dintre lumea de aici şi cea de dincolo, dintre timpul existenţei umane şi ceea ce ar putea fi numit timp în imaginea lumii de dincolo. Omul trăieşte aici în *veac*, adică în ceea ce noi am putea echivala astăzi cu istoria, deşi între cele două noţiuni există unele deosebiri; un ţăran din Făgăraş definea veacul astfel: „Veacu e aşa de se arată lumea şi viaţa şi omu cu-ale lui treburi şi necazuri; că-i lumină sau întunerec, omu şi fapta lui sunt în veac. Aşa se nasc şi mor toate, că sunt în veac, pe tipsia lumii de aici” (Bernea, 150). Existenţa omului este limitată în timp, o viaţă nefiresc de lungă este privită ca ispăşire a unui păcat („Nu-l mai iartă Dumnezeu”), ţăranul asumându-şi cu oarecare detaşare soarta (aşa-numita „seninătate mioritică”): „Aşa i-a fost dat”, Aşa i-a fost scris”. După moarte, omul nu trece în neant, ci într-o altă lume, aidoma şi totuşi deosebită de cea de aici: „Din ţara cu dor / În cea fără dor, / Din ţara cu milă / În cea fără milă”. Complicatul ritual de înmormântare are rolul de a-l separa definitiv pe „dalbul de pribeag” de lumea aceasta, dar comunicarea cu lumea cealaltă, cu cel care pleacă este posibilă, chiar obligatorie, în sărbătorile de peste an consacrate pomenirii morţilor. Breşa în zidul care desparte timpul de aici, din veac, de cel de dincolo, care este fără sfârşit, se face, prin urmare, în anumite unităţi de timp care, datorită contactului dintre cele două lumi, îşi pierd temporalitatea; conchidem, împreună cu Ernest Bernea, că lumea de aici „este legată de prezenţa eternului”, că „ţăranul vechiului sat participă la etern chiar în viaţa de aici” (Bernea, 156). Altfel spus, avem acces la „tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte”, dar numai după ce ne-am consumat porţia de veac ce ne-a fost hărăzită aici. Cele trei zâne surori din basmul numit aici, bune cunoscătoare a timpului lumii noastre şi a timpului fără limită din lumea lor, ar putea fi asemănate cu Zorile (de obicei, tot trei) din cunoscutul cântec

ceremonial funebru, invocate şi rugate să nu se grăbească pentru ca „dalbul de pribeag" să aibă vreme să se pregătească de plecare:

„Zoriluor, Zorilor,
Voi, surorilor,
Voi să nu zoriţ
Să mi-l putrăziţ,
Până şi-or găti
Nouă buţ de vin..." (Kahane, Mariana şi Stănculenu, Lucilia Georgescu, 536)

Pentru mulţi comentatori, Zorile par să fie personificări ale dimineţii, dar în cadrul ceremonialului funebru există şi cântece ritualice numite „Zorile de seară". De asemenea, există un cântec al zorilor interpretat de colindători la Crăciun, la Anul Nou, la zilele onomastice şi, cum am văzut mai sus, *zioritul,* cântat la sfârşitul nunţii; invocarea Zorilor din toate aceste texte a fost echivalată, pe bună dreptate, cu invocarea destinului, stabilindu-se o relaţie directă a acestora cu Ursitoarele, fapt confirmat de informaţiile din teren: „Zorile, zic că-s nişte fete frumoase, Ursitorile"; „Zorile vin tot ca Ursâtori [...], trei Ursători" (Lorinţ, Florica şi Kahane, Mariana, 183). În acest context credem că suntem îndreptăţiţi să credm că Zorile erau divinităţi ale începutului – început de an, de zi, de căsnicie şi de postexistenţă; sensul regional şi, probabil, mai vechi al cuvântului confirmă această interpretare: „Zuori vine de la cuvântu *a zări*, adică *a ura*", iar urarea este atributul principal al Ursitoarelor. Ca divinităţi ale începuturilor, Zorile –Ursitoare marchează decisiv punctul de plecare al oricărui ciclu temporal, care, din trecut, determină evenimentele ce se petrec în prezent şi pe cele care urmează să se întâmple în viitor.

BIBLIOGRAPHY:

1. Benveniste, Émile – *Probleme de lingvistică generală.* Vol. I-II. Traducere de Lucia Magdalena Dumitru. Teora. Bucureşti. 2000.
2. Bernea, Ernest – *Cadre ale gândirii populare româneşti*. *Contribuţii la reprezentarea spaţiului, timpului şi cauzalităţii*. Cartea Românească. Bucureşti. 1985.
3. Bronte, Pierre şi Izard, Michel (coordonatori) – *Dicţionar de etnologie şi antropologie*. Traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coordonatori). Polirom. Iaşi. 1999.

4. Cassirer, Ernst – *Filosofia formelor limbajului*. Vol. I-II. Traducere de Adriana Cînţa. Paralela 45. Piteşti. 2008.
5. Eliade, Mircea – *Sacrul şi profanul*. Traducere de Brânduşa Prelipceanu. Humanitas. Bucureşti. 1995.
6. Ghinoiu, Ion – *Obiceiurile populare de peste an. Dicţionar.* Editura Fundaţiei Culturale Române. Bucureşti. 1997.
7. Guénon, René – *Domnia cantităţii şi semnele vremurilor*. Traducere de Florin Mihăescu şi Dan Stanca. Humanitas. Bucureşti. 1995.
8. Hasdeu, Bogdan Petriceicu- - *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicţionarul limbei istorice şi poporane a românilor.* Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Grigore Brâncuş. Vol. 1. Editura Minerva. Bucureşti. 1972.
9. Kahane, Mariana şi Stănculenu, Lucilia Georgescu – *Cântecul Zorilor şi Bradul (Tipologie muzicală)*. Editura Muzicală. Bucureşti. 1988.
10. Leroi-Gourhan, André – *Gestul şi cuvântul*. Vol. I-II. Traducerea de Maria Berza. Editura Meridiane. Bucureşti. 1983.
11. Lorinţ, Florica şi Kahane, Mariana – *O ipostază a Ursitoarelor în credinţe şi ceremonialuri* în „Folclor literar”, 2, Timişoara, Universitatea din Timişoara, 1968, p. 179-184.
12. Marian, Simion Florea – *Naşterea la români. Studiu etnografic.* Ediţie îngrijită de Teofil Teaha, Ioan Şerb, Ioan Ilişiu. Editura Grai şi Suflet – Cultura Naţională. Bucureşti. 1995.
13. McLuhan, Marshall – *Galaxia Gutenberg. Omul şi era tiparului.* Traducere din limba engleză de L. şi P. Năvodaru. Editura Politică. Bucureşti. 1975.
14. Mohanu, Constantin – *Fântâna dorului. Poezii populare din Ţara Loviştei*. Editura Minerva. Bucureşti. 1975.
15. Olteanu, Antoaneta – *Calendarele poporului român*. Paidea. Bucureşti. 2001.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

CAESAR AND CICERO, PARALLEL LIVES

Dana Dinu, Assist. Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: Plutarch, whose work the title of this article alludes to, has made parallel biographies of Greek and Roman personalities of different times mainly taking into consideration the similarities between them. Thus Caesar is placed alongside Alexander and Cicero alongside Demosthenes. By contrast, the intention of this article is to put together two personalities belonging to the same history. Moreover, Caesar and Cicero were contemporaries. They lived with insignificant differences at the same time, having the same troubled background of the political events of the last century of the Roman Republic. After becoming involved in the political, social and cultural life, they indelibly marked the destiny of Rome and thereby of Europe. From a certain point of view, in the memory of posterity Caesar and Cicero form a kind of tandem. Nevertheless, there are much more differences than similarities between them: Caesar is a man of action, Cicero is a man of thought; one dominates the political scene while the other dominates the cultural one; Caesar created a model of leadership and a political concept named after him – Caesarism. In turn, Cicero established the emblematical model of humanist intellectual, termed with a derived from his name – Ciceronianism. His vast and eclectic work is one of the most complex and highly intellectual creations of a Latin author. In the end, one might say that, in terms of time, their lives were parallel, i.e. synchronous, but by analogy with the geometric concept of parallelism they never really met.

Keywords: Caesar, Cicero, Caesarism, humanism, Ciceronianism.

Caesar și *Cicero* au făcut parte din clase sociale diferite și au avut idealuri politice diametral opuse. Ei au intrat în arena publică cam în același timp, deși între ei era o diferență de vârstă de

șase ani, Cicero fiind născut în 106 a. Chr.[1], iar Caesar în 100, dată care nu este lipsită de dubiu. Perioada lor de formare a fost afectată de evoluția paroxistică a relațiilor politice și sociale din interiorul Republicii, care generase între anii 88-82 trei războaie civile datorate rivalității dintre Marius și Sulla, soldate cu dictatura celui din urmă (81-79). Deceniile anterioare acestei crize nu fuseseră nici ele lipsite de conflicte sângeroase de natură socială și politică, dar se concentrau în principal în jurul chestiunii agrare. Așa se născuse criza gracchiană (133-121), care nu a putut fi soluționată mulțumitor nici după o serie de legi agrare care vor continua până la Caesar, în 59. În mod particular, poziția față de această temă socială și economică a devenit platforma care a împărțit clasa politică în cele două mari facțiuni *optimates* și *populares*. Aceste facțiuni politice nu se deosebeau prin apartenența socială a liderilor lor, așa cum pare să le arate numele, ci prin ideologii și prin baza de susținere. Ambele erau conduse de câteva vechi familii influente, de oameni bogați cel mai adesea aparținând nobilității, care aveau sau țînteau spre poziții politice și militare înalte. De aceea, vom vedea oameni politici de origine patriciană, precum Caesar, care au făcut toată viața politică populară, adică s-au sprijinit pe popor pentru a-și îndeplini de fapt programul personal. În paranteză fie spus, *populares* nu erau democrați nici în sensul actual al termenului, nici măcar în cel grec antic, chiar dacă numele pare să sugereze acest lucru prin etimologia lui. Deși vizau anumite reforme care se adresau poporului, în speță reforme agrare, împroprietăriri ale veteranilor, acordarea dreptului cetățenie locuitorilor din unele teritorii italice, ele nu îmbunătățeau statutul politic al acestora, ci reprezentau o formă prin care liderii politici își asigurau adeziunea unui număr cât mai mare de oameni din straturile sociale care beneficiau de aceste reforme în vederea obținerii puterii, iar în cazul lui Caesar, a puterii absolute, care anula de fapt orice competiție politică, adică democrația – în măsura în care se poate vorbi despre democrație la Roma. Astfel încât, *populares* au devenit chiar mai puțin democrați decât *optimates*. Cei mai mulți dintre aceștia din urmă aparțineau aristocrației senatoriale – Cicero a fost una dintre excepții în perioada de apogeu a carierei sale politice, pentru că provenea din rândurile cavalerilor – și în principiu erau conservatori, în sensul că doreau să-și păstreze privilegiile de clasă, care le erau cel mai bine reprezentate de forma de guvernare republicană. Dar republica însemna alegeri de consuli și de alți magistrați, controlul senatului și al adunărilor plebei asupra legislației și vieții politice în general. Însemna viață de for activă și libertatea cuvântului. De aceea, în viziunea generațiilor care au urmat până târziu,

[1] Toate datele la care face trimitere acest articol sunt a. Chr.

în vremea lui Tacitus chiar, republica va rămâne asociată sau chiar sinonimă cu libertatea. Însă toate acestea au fost grav afectate între 88 și 81, perioada în care Marius, șeful popularilor, și Sulla, șeful optimaților, s-au aflat în conflict ireductibil. Prin modul în care își exercitase dictatura între decembrie 81 și 79, Sulla a schimbat pentru totdeauna esența acestei magistraturi extraordinare republicane, transformând-o într-un regim de putere personală absolută, o tiranie care ținteа spre o monarhie de tip elenistic[2]. Pe de altă parte, el a întreprins o reformă fundamentală a statului care a avut și aspecte pozitive, prin care senatul își păstra rolul de instituție de bază a Republicii, numai că i-a alterat componența atât prin extinderea numerică, cât și prin introducerea unui număr important de senatori care nu aparțineau nobilității, cu toate că, optimat convins, urmărea întărirea rolului aristocrației senatoriale. După moartea sa, acest rol va fi mereu atacat și diminuat, atât din exterior, cât și din interior, ajungându-se iremediabil la declinul influenței ordinului senatorial prin denaturarea funcțiilor senatului.

Inițial, Cicero, prin apartenența la clasa cavalerilor, a fost înclinat spre o politică de tip popular și a fost foarte critic la adresa abuzurilor aristocrației senatoriale. În perioada consulatului său însă, a avut un partizanat de tip optimat, în sensul că prin măsurile drastice împotriva lui Catilina și a conjuraților lui, a apărat valorile republicane alături de aristocrația senatorială. Cicero a avut un singur crez politic toată viața, acela al formei republicane de guvernare bazată pe *concordia ordinum*. Pentru realizarea lui, a crezut că este bine să facă anumite concesii alăturându-se când optimaților, când popularilor, ceea ce a fost taxat ca nehotărâre, lipsă de viziune sau chiar lașitate. El nu și-a dorit niciodată puterea personală, a candidat și a câștigat o singură dată funcția de consul, pe care a exercitat-o exclusiv în interesul statului. De fapt, a fost un idealist, care a crezut că prin puterea cuvântului și a rațiunii, prin armonizarea pașnică a intereselor claselor sociale poate opri mersul istoriei. S-a înșelat și a plătit cu viața pentru acest ideal.

Caesar a fost exact opusul lui Cicero. El a avut un singur obiectiv politic toată viața, spre deosebire de Cicero care a avut un singur crez politic. Caesar pare să fi avut de la început un proiect personal și a intrat în politica populară pentru a-l duce la îndeplinire. Nu și-a schimbat niciodată tabăra și a folosit-o pentru a-și atinge scopurile. Printr-o politică deliberată și abilă de concesii și gesturi de clemență, el i-a atras adesea pe opozanții și chiar pe dușmanii săi. Pe de

[2] *V.* E. Cizek, *Istoria Romei*, Paideia, București, 2002, p. 148.

altă parte, prin tenacitatea cu care a urmărit dobândirea puterii absolute, a reușit să-și transforme prietenii în dușmani, lucru care până la urmă i-a fost fatal[3].

În tumultoasele decenii ale agoniei și sfârșitului Republicii romane, destinele acestor două personalități s-au întâlnit într-un mod complicat, determinat de raporturile de forțe de pe scena politică a Romei în perioada lor de afirmare, astfel încât relațiile antagonice dintre ei au avut de fapt un substrat ideologic și nu unul personal. Este bine cunoscut faptul că între ei a existat și o relație de „amiciție". Acest fapt se poate documenta dintr-o serie de surse atât indirecte, cât și directe. Unele dintre aceste surse conțin informații generale despre diverse aspecte ale vieții și evenimentelor politico-militare din perioada de criză a Republicii care au o anumită tangență cu Caesar și Cicero, iar altele le sunt consacrate în mod special cum sunt biografiile lui Plutarh și Suetoniu ori lucrările unor istorici ca Appian și Dio Cassius. Cea mai bună sursă pentru cunoașterea relației dintre Caesar și Cicero este însă opera lui Cicero și în mod particular corespondența și unele discursuri.

Relațiile dintre Caesar și Cicero au cunoscut trei faze, în funcție de evoluția evenimentelor de pe scena politică a Romei și de raporturile de putere atât de schimbătoare dintre actanți, în principal, în funcție de acțiunile lui Caesar. Se poate aprecia cu destulă exactitate că începuturile acestora datează din perioada consulatului lui Cicero (63). Până în 56, pozițiile lor politice au fost categoric antagonice, dar după această dată, au devenit apropiați, Cicero sprijinindu-l în senat pe Caesar pentru a-i obține prelungirea mandatului în Gallia și fonduri pentru campanie. În această perioadă, au corespondat destul de mult. Dar felul în care Caesar brusca instituțiile republicane și încerca să-și impună puterea personală, îndeosebi după Rubicon (49), l-a îndepărtat din nou pe Cicero. După Pharsalos (48), Cicero s-a apropiat din nou de Caesar, anul 46 reprezentând apogeul prieteniei pe care este dispus să i-o acorde, dovedit de discursurile cezariene *Pro Marcello, Pro Ligario* și *Pro rege Deiotaro*[4].

Cicero a fost un *homo novus*. Și-a construit prin merite proprii incontestabile cariera profesională și cea politică. Făcea parte dintr-o onorabilă familie de provincie, era de rang ecvestru și nu avea strămoși iluștri, care să se fi distins prin servicii aduse Republicii. Calitățile

[3] După cum spune Seneca în De ira, 3, 30, 4 și 5: Divum Iulium plures amici confecerunt quam inimici.
[4] V. Harold C. Gotoff, Cicero's Caesarian Speeches. A Stylistic Commentary, The University of North Carolina Press, 1993 și Fausset, W. Y., Cicero. Orationes Caesarianae: Pro Marcello, Pro Ligario, Pro rege Deiotaro, Oxford Clarendon Press, 1893.

intelectuale deosebite, care au uimit încă de pe băncile școlii și i-au adus o anumită celebritate. Înclinația către studiu și devotamentul sincer pentru cultură l-au ajutat să stăpânească magistral profesiunea de avocat. Între 89 și 83, a îmbrăcat toga virilă și apoi a făcut stagiul ca recrut în armata lui Cn. Pompeius Strabo, după care s-a dedicat studiului intens al filosofiei, retoricii și dreptului – *at vero ego hoc tempore omni noctes et dies in omnium doctrinarum meditatione versabar* (*Brutus* 308) – cu cei mai iluștri profesori pe care i-a putut audia la Roma și cu care a avut relații foarte apropiate. În această perioadă timpurie a scris o serie de lucrări literare, a tradus din greacă lucrări importante, a scris lucrări teoretice, tratatul retorică *De inventione* rămânând până astăzi una dintre cele mai importante pe această temă din antichitate. Excelența ca avocat a dovedit-o chiar la debut, în două procese dificile, pe care le-a câștigat în ciuda lipsei de experiență. A fost un foarte bun prilej de a se face cunoscut în viața publică. Primul proces a fost în 81, ca apărător al lui Quinctius. În al doilea, din anul următor, a avut curajul de a-l apăra pe Roscius Amerinus, acuzat de omor de către Chrysogonus, omul lui Sulla, atrăgându-și în acest fel posibile represalii din partea dictatorului. La fel ca în primul proces, Cicero manifestă o atitudine deschis critică la adresa aristocrației senatoriale, dar mai ales a regimului dictatorial al lui Sulla, care guverna prin teroare. Procesele i-au creat imaginea de tânăr moderat, curajos, integru și combativ. După aceste două ieșiri publice, s-a retras din nou în lumea cărților și a studiilor, având în subsidiar intenția strategică de a se sustrage mâniei lui Sulla. Pleacă în Grecia, unde îi audiază pe cei mai străluciți intelectuali, filosofi, retori și profesori ai timpului. După o ședere de câțiva ani, se întoarce la Roma în 77. Avea deja 29 de ani și era marcat profund de experiența trăită în preajma elitei intelectuale grecești, după cum spune el însuși, *non modo exercitatior sed prope mutatus* (*Brut*. 316). Sulla murise lăsând deschisă competiția politică între foștii săi adepți, între care se număra Pompei, și facțiunea popularilor reprezentată, după moartea lui Marius și Cinna, de Sertorius, care se afla atunci în război cu Pompei în Spania, unde fusese exportat războiul civil dintre partizanii celor două facțiuni, *populares* și *optimates*.

Notorietatea și aprecierea dobândite ca avocat îi înlesnesc lui Cicero intrarea în politică și accederea la prima treaptă a ierarhiei demnităților, *quaestura*, pe care o exercită în 75, în Sicilia, la Lilybaeum. Una dintre consecințele exercitării cu demnitate a acestei funcții a fost alegerea sa ca *patronus* de către locuitorii provinciei siciliene, care l-au dat în judecată pe fostul guvernator Verres, după ce acesta și-a încheiat mandatul, în anul 70. În această calitate, Cicero a pronunțat

inițial două discursuri împotriva guvernatorului Verres, în care i-a expus cu vehemență abuzurile și violențele împotriva locuitorilor Siciliei și a câștigat, deși apărătorul lui Verres a fost Hortensius, cel mai bun avocat al Romei de până atunci. Încurajat de acest succes, Cicero a mai scris încă cinci Verrine, care nu au fost susținute în fața audienței, ci au fost doar publicate. Acestea i-au consolidat mai puternic imaginea pe care și-o făcuse la începutul carierei și l-au ajutat în continuare. Din punct de vedere politic, se observă că în această perioadă Cicero înclină spre atitudini antiaristocratice și favorizează clasa cavalerilor din care făcea el însuși parte. Dar este un republican convins și aceasta rămâne constanta întregii sale vieți. A parcurs cu răbdare celelalte trepte ale *cursus honorum*, respectând termenele legale prevăzute pentru fiecare funcție pe care a deținut-o și făcându-și datoria cu corectitudine și în spiritul legii. În anul 64, a câștigat prin competiție electorală consulatul pentru anul 63. A avut șase contracandidați, între care celebrul conspirator Catilina, dar Cicero a reușit să-i surclaseze întrunind voturile aristocrației senatoriale și ale. A avut un mandat extrem de dificil, în care s-a implicat cu toată energia în înăbușirea conspirației lui Catilina. Această conspirație avusese un „preludiu" în 65, o primă conspirație cu intenții violente pusă la cale de fapt de Crassus, care urmărea să devină dictator, sprijinită și de Caesar, care dorea să devină *magister equitum*. Din diverse motive, acțiunea a fost amânată. Dar conspirația din 63 a fost reprimată cu mână forte de Cicero, care a fost considerat salvatorul Republicii și a primit titlul de *pater patriae*. Caesar s-a opus deschis în senat măsurilor drastice luate de Cicero împotriva conspiratorilor, motivând că aceștia au fost executați fără a li se da dreptul legal de a face apel la popor. Cicero va suporta mai târziu consecințele deciziilor luate împotriva conspiratorilor, deși acționase cu încuviințarea senatului.

Din anul 59, anul primului consulat al lui Caesar, șansele de conservare a proiectului politic republican al lui Cicero intră pe o pantă descendentă ireversibilă, la început mai puțin accentuată, pentru că o vreme a părut că încă mai are forța de a influența deciziile senatului și ale unor lideri importanți în favoarea Republicii. Între martie 58 și august 57, ca urmare a unui decret al senatului împotriva sa inițiat de Clodius, omul lui Caesar, Cicero este nevoit să plece într-un exil pe care l-a suportat cu greu. Este drept că Caesar îi oferise protecție, propunându-i să-l însoțească în Gallia ca membru în staff-ul său de campanie, lucru pe care totuși Cicero l-a refuzat. Întoarcerea a fost triumfătoare și plină de speranțe, dar scena politică era acum ocupată de personajele extrem de influente și inflexibile în setea lor de putere: Pompei, Crassus, Caesar,

care deși luptau între ei fără scrupule pentru puterea absolută, făcuseră din anul 60 un cartel politic, celebrul triumvirat, pe care l-au reînnoit la Luca, în 56. Cicero cu greu își putea găsi locul alături de vreunul dintre ei, speranțele sale pentru o republică a reconcilierii cetățenești, a concordiei ordinelor sociale, în care *arma cedant togae*, se spulberau de îndată ce întrezărea o cât de mică posibilitate de realizare a lor. În următorii paisprezece ani, adică până la moartea sa, în decembrie 43, Cicero a trăit într-o spirală a istoriei accelerată și imprevizibilă, care îndrepta ineluctabil statul roman spre monarhie și care l-a înghițit în cele din urmă într-un mod violent și tragic.

Caesar era patrician din vechea familie a Iuliilor, care își revendicau descendența nu numai din Aeneas, ci chiar din zeița Venus. Asemenea lui Alexandru, care avea convingerea că descinde din Zeus, Caesar și-a consolidat charisma, cu care neîndoios era înzestrat, exploatând mitul descendenței divine. De pildă, la Pharsalos și-a luat ca deviză formula *Venus victrix,* care i-a purtat noroc. El a avut avantajul că s-a născut și a crescut într-un mediu profund implicat în chestiunile politice la cel mai înalt nivel. Era nepotul lui Marius, celebrul *popularis* care a dominat scena politică a anilor 108-86. Este foarte probabil că evoluția sa să se fi datorat influențelor și modelelor din propria familie, creându-i aspirații la care se simțea îndreptățit. Cu toate că exista un calendar legal al limitelor minime de vârstă pe care trebuia să le respecte orice persoană care voia să intre într-o magistratură, Caesar a vrut aproape întotdeauna să fie exceptat de la acest parcurs. În mod normal, ar fi trebuit să mai aștepte până să obțină o primă funcție, dar și-a făcut intrarea în spațiul public în 83, la numai 17 ani, prin obținerea funcției de *flamen Dialis*, o venerabilă funcție de preot al lui Iupiter, dar nu ca urmare a unor merite, ci la intervenția lui Cinna, cu a cărui fiică s-a căsătorit tocmai pentru a o putea obține. Dictatorul Sulla, în a cărui absență s-a petrecut acest lucru, când a revenit la Roma în 82 i-a retras funcția și i-a cerut să-și repudieze soția, căreia i-a confiscat zestrea și averea (Suet., *Iul*., 1, 2). Caesar s-a remarcat prin curajul cu care s-a opus acestei cereri. Devenit indezirabil, a fost nevoit să plece și să se ascundă mereu, deși era bolnav. În cele din urmă, a reușit să obțină iertarea lui Sulla mituindu-i pe urmăritorii săi, uzând de intervenția a vestalelor și a unor rude și prieteni influenți. Cedând atâtor insistențe, Sulla ar fi rostit fraza premonitorie *Vincerent ac sibi haberent, dummodo scirent ... Caesari multos Marios inesse*[5] consemnată de Suetonius împreună cu comentariul „fie prin inspirație divină (*sive divinitus*), fie dintr-o intuiție (*sive aliqua*

[5] „Facă-se voia lor și să și-l ia, dar să știe …că în Caesar zac mulți Marius."

coniectura). Istoria i-a dat dreptate lui Sulla. În acest conflict cu dictatorul, Caesar și-a demonstrat de foarte timpuriu multe dintre abilitățile prin care a ajuns cel mai celebru om politic și militar roman, autorul celei mai radicale transformări a statului roman: determinarea de a nu ceda în fața presiunilor, capacitatea de a rezista încercărilor fizice, utilizarea oricăror mijloace persuasive pentru a-și atinge scopul, fie prin agenți de influență cu care se afla în relații personale, fie prin relații diplomatice, fie prin apelul direct la persoane influente, fie, nu rare ori, prin corupție. Sulla însă a greșit când a identificat modelul pe care îl va potența Caesar. De fapt, în Caesar zăceau mai mulți Sulla, pentru că el sădise germenii ideii monarhice care au încolțit mai târziu în acest tânăr impetuos și deosebit înzestrat pentru a conduce. Numai că Caesar își va duce până aproape de realizare proiectul folosindu-se de ideologia populară, spre deosebire de Sulla care fusese un optimat consecvent. Ca și Cicero, Caesar a plecat din Roma (între 81 și 79) pentru a se sustrage conflictelor cu Sulla, înrolându-se în armata lui Thermus care asedia atunci cetatea Mitilene. Aici s-a remarcat prin acte de bravură, care i-au adus *corona civica*, o înaltă distincție care îi asigura intrarea în senat. Coroana din frunze de stejar trebuia purtată la toate evenimentele publice și atrăgea aplauzele tuturor, chiar și ale celor mai în vârstă, deci îi aducea recunoaștere și notorietate la Roma. Este o primă întâlnire a lui Caesar cu coroana, care anticipează sau îi insuflă dorința de a obține mai târziu coroana de aur, semnul regalității. La aproximativ 21 de ani, Caesar începe să-și demonstreze calitățile militare excepționale. Întors la Roma după moartea lui Sulla, nu se angajează totuși în politică, deși începuse lupta pentru înlăturarea consecințelor dictaturii, în fapt, un regim de tiranie. Poziția lui față de vechiul regim este exprimată în cele câteva discursuri de acuzare a unor guvernatori de provincii corupți, care fuseseră partizani ai dictatorului. În perioada următoare, anul 75, Caesar părăsește din nou Roma, pentru a pleca la Rodos, să-l audieze pe Molon, o somitate în materie de retorică, același pe care îl audiase și Cicero. În această călătorie, trece printr-o experiență care demonstrează o altă latură a personalității sale și anume tenacitatea în urmărirea dușmanilor și determinarea până la cruzime în pedepsirea lor. Fiind capturat de pirați în apropierea Miletului, este ținut prizonier 38 de zile și apoi eliberat prin răscumpărare de către prieteni. Imediat după asta, îi prinde pe pirați și îi spânzură, deși nu avea autoritatea necesară, iar guvernatorul provinciei intenționa să le cruțe viețile și să-i vândă ca sclavi. Ca urmare a acestei experiențe, Caesar va vota în 67 *Lex Gabinia*, care îi conferea lui Pompei comanda războiului împotriva piraților. În 66, *Lex Manilia* îi mai atribuie lui Pompei o comandă militară foarte importantă și anume cea a

războiului împotriva lui Mithridate. În ambele cazuri, Caesar și Cicero au fost de aceeași parte a baricadei și l-au sprijinit pe Pompei. Dar fiecare a avut motivele sale. Caesar dorea ca Pompei să părăsească tabăra aristocrației senatoriale ca să-l aducă de partea sa, adică să-l folosească atâta timp cât are nevoie de el, în vreme ce Cicero vedea în acest militar destoinic, dar lipsit de abilitate politică, un posibil sprijinitor al vechii Republici. Dar triumviratul din anul 60 și înnoirea lui din 56 îi dovedesc că aceasta a fost doar o iluzie a sa. Totuși, în timpul campaniei din Gallia, Cicero s-a întors din nou spre Caesar și l-a sprijinit în senat pentru a-i obține prelungirea mandatului, pronunțând în mai 56 discursul politic *De provinciis consularibus*.

Din fericire pentru el, Cicero avea o mare capacitate de spera și de a se iluziona. După Rubicon, își pune din nou încrederea în Pompei, nu fără ezitări totuși. Asta s-a întâmplat înainte de Pharsalus, când s-a jucat din nou soarta Republicii, și din nou va fi silit să accepte că a trecut în tabăra perdantă. Deși este de multă vreme edificat în privința adevăratelor intenții autocratice ale lui Caesar, în anii 46-44 - așa-numiții *Caesarian years*[6], anii de apogeu ai puterii lui Caesar prin cumularea practic a tuturor funcțiilor posibile în statul roman[7], când părea să nu aibă opoziție –, Cicero pronunță și scrie cele trei discursuri politice și judiciare menționate mai sus, care conțin foarte multe, chiar prea multe, elogii la adresa lui Caesar, devenit cel mai puternic om de pe planetă. Cum a ajuns Caesar în această poziție se poate explica în mai multe feluri. Una dintre explicații este faptul că a avut de la început anumite privilegii care i-au favorizat startul și i-au pus în valoare calitățile native emergente de lider. A crescut în mijlocul unei familii profund implicate în bătăliile politice de la începutul secolului I și a avut clar drumul politic care îl va duce la succes, cel al popularilor. Victoriile obținute când era foarte tânăr, precum câștigarea prin merit a coroanei civice, l-au făcut conștient de propriile capacități, i-au cultivat neîndoios orgoliul și l-au făcut să țintească la mai mult. Era un om cu o bună educație și cultură și stăpânea foarte bine arta cuvântului, lucru care i-a folosit în bătăliile din for, din senat, dar și în calitatea de comandant militar, potențându-i abilitatea persuasivă. Avea știința de a cultiva și menține relații cu prieteni, cu adversari politici și chiar cu dușmani, pe care și-i atrăgea speculându-le slăbiciunile sau orgoliile și de care se folosea când și cât avea nevoie. Caesar a excelat atât ca militar, cât și ca om politic. De fapt, a aplicat cam aceleași strategii pe ambele planuri. O bună parte dintre victoriile sale politice sunt efectul victoriilor militare asupra

[6] D. R. Shackleton Bailey, Caesar's Men in Cicero's Correspondence, p. 108.
[7] *Cf.* Suetonius, *Caesar*, 76.

adversarilor politici. Nu a ezitat să declanșeze războaie civile și chiar a cerut să i se acorde triumf după victoria de la Munda, în Hispania, deși adversari îi fuseseră tot cetățeni romani. Numai alte interese l-au determinat să renunțe la clamarea acestui triumf. Astfel, a dus războiul civil la cote inimaginabile în anii vechii Republici. Caesar venea dintr-o zonă a societății în care ambițiile politice erau mari, jocurile și combinațiile pe măsură și fără scrupule.

În schimb, Cicero s-a dovedit a fi fost un idealist, care a avut convingerea că mersul istoriei poate fi stăpânit cu mijloacele pașnice ale rațiunii și dialogului. Din păcate pentru el, istoria a dovedit că s-a înșelat, pentru că deși Caesar a fost înlăturat, proiectul lui a continuat să funcționeze și a devenit realitate. În octombrie 44, la șapte luni de la asasinarea lui Caesar, Cicero a scris al doilea discurs din seria celebrelor *Filipice* din intervalul 1 septembrie 44 - 21 aprilie 43, în care se dezlănțuie împotriva lui Antonius. Sunt ultimele discursuri ale marelui Arpinat și reprezintă forma cea mai pură a crezului său republican, căruia i-a dăruit întreaga sa viață și pentru care realmente își va pierde în mod brutal viața în 7 decembrie 43, din ordinul lui Antonius, ținta *Filipicelor*. Acest al doilea discurs filipic l-a propulsat din nou în poziția de lider al republicanilor.

Filipica a doua este reacția foarte dură a lui Cicero la atacul nu mai puțin dur din senat, din 19 septembrie 44, al lui Marcus Antonius, în care îl acuzase că este responsabil de asasinarea lui Caesar. După moartea lui Caesar, Antonius, care îi fusese coleg de consulat și foarte apropiat, practic acționa *sine collega*, chiar dacă la un moment dat și l-a asociat pe Dolabella, fostul ginere al lui Cicero, pentru că așa cerea legea. Ca urmare, într-o foarte complicată strategie de a-și masca adevăratele intenții, anume de a-și adjudeca și a pune în practică pentru sine proiectul monarhic cezarian, și pentru a trage de timp ca să vadă cum se poziționează forțele în noua situație, Antonius mimează inițial aprobarea gestului cezaricizilor și chiar le acordă, prin intermediul senatului, o serie de onoruri și funcții prevăzute, susținea el, în testamentul lui Caesar. Îl obliga la aceasta faptul că era consul, deci cel mai înalt reprezentant al Republicii, care tocmai fusese salvată prin asasinarea lui Caesar. Dar, prin felul în care îl atacă pe Cicero, figura emblematică a opoziției republicane, Antonius se contrazice și face transparente adevăratele calcule pe care și le făcea, confirmate de altfel de evoluția sa ulterioară. Intuind aceste intenții, Cicero se apără și totodată atacă vehement denunțând ambiguitatea argumentelor lui Antonius: dacă cezaricizii au salvat Republica și au binemeritat de la poporul roman, de ce

este învinuit el, Cicero, de moartea lui Caesar; dacă a fost un asasinat, înseamnă că el, Antonius, este vinovat de faptul că i-a aprobat și răsplătit pe asasini, deci, nu este mai puțin vinovat decât aceștia, iar Cicero nu poate fi acuzat de asasinat. Cicero nu se apără de acuzația de asasinat moral asupra lui Caesar, dimpotrivă, regretă că nu a participat direct și se bucură că prin această acuzație poate participa la gloria cezaricizilor, considerați campionii libertății și apărătorii Republicii, asemenea tiranoctonilor de la Atena. Dacă cineva ar citi numai acest discurs și ar extrapola concluziile care se desprind din anumite pasaje la întreaga atitudine politică a lui Cicero, ar rămâne cu impresia că el a fost toată viața în relații de maximă adversitate cu Caesar. Dacă însă i-ar citi mai întâi discursurile cezariene *Pro Marcello, Pro Q. Ligario* sau *Pro rege Deiotaro*[8], ar deduce din laudele ditirambice la adresa lui Caesar că i-a fost nu numai prieten, ci și susținător necondiționat al politicii. Un singur exemplu, dintre multele pe care le-am putea extrage din cele trei discursuri, este edificator în privința ambiguității atitudinii lui Cicero față de Caesar, ambiguitate din perspectiva comportamentului ulterior asasinării. În „oratiuncula" *Pro Marcello*, primul discurs cezarian rostit spre sfârșitul verii anului 46, deci cu numai doi ani înaintea *Filipicei* care face elogiul tiranicizilor, Cicero spusese într-un mod incredibil: „De aceea, noi toți care vrem ca aceste lucruri să fie salvate, te îndemnăm și te implorăm să ai grijă de viața și integritatea ta și toți (ca să spun în numele tuturor ceea ce simt despre mine însumi) îți promitem, fiindcă bănuiești că există un motiv ascuns de care trebuie să te ferești, să fim nu numai pază în timpul nopții și gărzi personale, ci și zid de apărare cu piepturile noastre" (*Pro Marcello*, XIII). Asemenea pasaje elogioase sunt numeroase în cele trei discursuri, dar nu lipsesc nici în corespondență. Pe de altă parte, în aceeași perioadă Cicero scrie panegiricul lui Cato din Utica, cel mai mare apărător al Republicii și deci cel mai înverșunat adversar al lui Caesar, care se sinucisese după victoria acestuia de la Thapsos (46) pentru a nu vedea cum îi sporește puterea și a nu fi obligat să-i suporte clemența. Caesar nu va întârzia să contracareze elogiile lui Cicero prin pamfletul *Anticato*. Dialogul între cei doi purtat prin intermediul acestor scrieri arată încă o dată poziția lor politică incompatibilă.

Dacă același cititor ar vrea să afle cum se reflectă în opera lui Caesar atitudinea sa față de Cicero, ar constata că acesta este cu desăvârșire absent din lucrările rămase. Nici în *Bellum*

[8] Cum le numește Nonius Marcellus, De Compendiosa Doctrina, 436 M., 9-11: M. Tullius in Caesarianis (pro Marcello 2): 'quasi quodam aemulo atque imitatore studiorum et laborum meorum et comite abstracto', în De Compendiosa Doctrina Libros XX, Volumen III, Edidit W. M. Lindsay, Lipsiae, Teubner, 1903, p. 703. De asemenea, Gotoff, Harold C., Cicero's Caesarian Speeches. A Stylistic Commentary, The University of North Carolina Press, 1993.

Gallicum, nici în *Bellum civile* nu este menționat Cicero oratorul. Este menționat în schimb, în numeroase rânduri în cărțile V, VI, VII din *Bellum Gallicum*, fratele mai mic al oratorului, Quintus Tullius Cicero, care a servit în calitate de locotenent în armata lui Caesar între 54 și 51. În această lucrare, Caesar îl ignoră total pe Cicero oratorul, deși acesta i-a susținut interesele în senat exact în timpul campaniei din Gallia, prin obținerea unor fonduri importante necesare continuării campaniei și pentru prelungirea mandatului. Poate fi un semn de întrebare în această privință, cu atât mai mult cu cât, în cadrul acestor comentarii, Caesar face mai multe mențiuni laudative despre Pompei[9], personajul politic la acea dată de anvergură cel puțin egală cu a lui Cicero.

Se cunoaște cu certitudine faptul că între Caesar și Cicero a existat un schimb de scrisori, despre care vorbește Suetonius: - *Epistulae quoque eius ad senatum extant* […]. *Extant et ad Ciceronem, item ad familiares* […].[10] -, și din care citează Nonius Marcellus: *M. Tullius ad Caesarem lib. III (9): 'quae si videres, non te exercitu retinendo tuereris, sed eo tradito et dimisso'*[11]. Cicero este considerat cea mai importantă sursă pentru studierea lui Caesar în contextul epocii sale și al complicatelor sale relații cu ceilalți actanți politici, fiind astfel mai cuprinzătoare decât scrierile lăsate de Caesar însuși despre faptele sale, pentru că el se concentrează exclusiv asupra sa, asupra rolului său în evenimente, dintre care multe sunt create de el însuși, scrierile sale având un accentuat caracter justificativ și autoapologetic[12]. Prin urmare, în cea mai mare măsură, cunoaștem această relație din perspectiva lui Cicero. Pe de altă parte, se știe că asupra acestei perspective a intervenit Octavianus-Augustus, pentru că selecția scrisorilor care au ajuns până la noi și publicarea lor de către Tiro s-au făcut sub supravegherea împăratului, care le-a atribuit, fără îndoială, și un scop propagandistic personal, nu numai unul reparatoriu față de memoria lui Cicero[13].

---

[9] Cf. De Bello Gallico VII, VI, 1: His rebus in Italiam Caesari nuntiatis, cum iam ille urbanas res virtute Cn. Pompei commodiorem in statum pervenisse intellegeret, in Transalpinam Galliam profectus est.
[10] *Cf.* Suetonius, With an English Translation by J. C. Rolfe, in two volumes, I, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann, Ltd, 1979, *De vita Caesarum*, *Liber* I, *Divus Iulius*, 56, 6.
[11] Nonius Marcellus, *Op. cit.*, 286 M., 13-15, Volumen II, p. 441.
[12] Informații despre corespondența cu Caesar: *Att.* V, 1, 3; X, 6A, IX, 7b; IX, 3A; IX, 16, 2; X, 8B, conform
[13] Ipotezele pe care le formulează Jérôme Carcopino și concluziile cu privire la problema editării corespondenței lui Cicero la inițiativa lui Augustus la care ajunge în voluminoasa sa lucrare în două volume, din 1947 *Les Secrets de la correspondance de Cicéron* sunt respinse în de marea majoritate a specialiștilor. O trecere în revistă a acestor poziții la Jean-Pierre De Giorgio, « Lectures d'un ouvrage de J. Carcopino en France, en Italie et en Angleterre : *Les Secrets de la Correspondance de Cicéron* », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* [En ligne], 123-2| 2011, mis en ligne le 19 février 2013, consulté le 10 mars 2016. URL: http://mefra.revues.org/430

Corespondența păstrată a lui Cicero acoperă perioada de 26 de ani dintre 68 și 43 și cuprinde aproape 900 de scrisori. Între acestea, un corpus îl are ca destinatar pe Quintus, fratele mai tânăr. care a servit sub comanda lui Caesar între 56-54, perioadă în care schimbul direct de scrisori dintre Cicero și Caesar este mai intens. În scrisorile foarte afectuoase și apropiate față de fratele mai tânăr, Caesar este mereu prezent într-o lumină foarte favorabilă. Cicero vorbește despre el cu afecțiune și admirație, este onorat de prietenia pe care i-o arată[14] și simte nevoia să facă gesturi de recunoștință, între care compunerea unui poem[15]. Aflăm și despre scrisorile pe care i le-a trimis Cicero, dar și despre cele pe care Caesar i le-a trimis la rândul lui. Totuși, acei ani au fost pentru Cicero ani de mare derută, pentru că, după întoarcerea triumfală din exil, a constatat că situația politică de la Roma era ambiguă și nu întrevedea o rezolvare clară în favoarea partidei republicane. Din punct de vedere politic, Cicero și partizanii vechii Republici pierd teren din ce în ce mai mult în fața lui Caesar, care adună în jurul său tot mai mulți adepți și simpatizanți. Astfel încât, într-o scrisoare din 56, Cicero ajunge să regrete că nu a acceptat mai devreme alianța cu Caesar (*Ad. Fam*., XIV, 3. 2). Se păstrează trei scrisori ale lui Cicero către Caesar, iar din scrisorile lui Caesar către Cicero au rămas câteva fragmente citate de acesta din urmă în corespondența cu alți destinatari.

În a doua filipică, în ciuda invectivei virulente, Cicero este destul de afectat de acuzația lui Antonius că l-a trădat ca prieten[16], și de aceea, o bună parte din discurs este dedicată argumentării conceptului de prietenie. Ultimele tratate pe teme filosofico-morale pe care le scrie Cicero în scurtul răgaz pe care l-a mai avut după moartea lui Caesar, *De amicitia* și *De officiis*, par a fi expresia meditațiilor provocate de acuzația de trădare a prieteniei, o deliberare asupra raportului dintre prietenie[17] și datorie[18]. El se întreabă care sunt cauzele care conduc la

[14] Ad Quintum Fratrem II, 12, 5: Amor autem eius erga nos perfertur omnium nuntiis singularis. Itaque postea misi ad Caesarem eodem illo exemplo litteras. scria în feb. 54, iar în iunie: A. d. IV. Non. Iun., quo die Romam veni, accepi tuas litteras, datas Placentiae: deinde alteras postridie, datas Blandenone, cum Caesaris litteris, refertis omni officio, diligentia, suavitate. Sunt ista quidem magna, vel potius maxima. Habent enim vim magnam ad gloriam et ad summam dignitatem. Deinde Caesaris tantum in me amorem, quem omnibus his honoribus, quos me a se exspectare vult, antepono. Litterae vero eius una datae cum tuis … incredibiliter delectarunt. III, 1, 5: Ego vero nullas deutéras phrontídas habere possum in Caesaris rebus. Ille mihi secundum te et liberos nostros ita est, ut sit paene par. Videor id iudicio facere. Iam enim debeo, sed tamen amore sum incensus.

[15] III, 1: Poema ad Caesarem, quod composueram, incidi.

[16] *Filipica* II, 1: „Mai înainte de a-i răspunde la celelalte acuzații, voi vorbi pe scurt despre prietenia pe care m-a învinuit că n-am respectat-o, învinuire pe care o socot foarte gravă", M. T. Cicero, *Filipice*, traducere, prefață și notițe istorice de Dumitru Crăciun, Editura Albatros, 1972, p. 26.

[17] Asupra acestui concept, a se vedea Shvueli, Iddo, *L'amitié chez Cicéron, entre un concept philosophique et une notion sociale*, Thèse soumise pour le degré de docteur de philosophie, 2013, http://www.igm.org.il/_Uploads/DigitalLibrary/Theses/ido
.pdf, precum și Parison, L. Adam, *Cicero and Caesar: A Turbulent Amicitia*, http://thescholarship.ecu.edu/Bitstream/handle/

distrugerea prieteniei și ajunge la concluzia că acestea sunt de natură superioară relației dintre două persoane și anume apărarea interesului suprem al patriei (*De amicitia*, 36-44). Este o idee pe care o regăsim și în alte scrieri ciceroniene. Fundamente teoretice avea și în cartea a IX-a, care tratează despre prietenie, a *Eticii Nicomahice* a lui Aristotel, care, în IX, 3. 1165 b, se întreabă dacă prietenia trebuie salvată în condițiile în care prietenul nu-și „păstrează conduita inițială”[19]. Caesar afectase foarte grav fundamentele existenței patriei așa cum o vedea Cicero, care se simțea în acest fel dezlegat de datoria pe care o incumba „amiciția” în sensul pe care i-l acordase în mai multe rânduri. Dialogul intelectual de la egal la egal pe care îl avuseseră în mai multe rânduri, fie direct, fie epistolar, arătau că între cei doi exista un respect reciproc întemeiat comuniunea unor valori culturale. Calitățile excepționale care îl făceau pe Caesar un companion foarte agreabil, nu au putut ascunde imensa sa ambiție politică, care venea în contradicție cu speranțele lui Cicero de a salva Republica. Nu știm care a fost atitudinea reală a lui Caesar față de Cicero, față de care a practicat un joc în care a avut inițiativa și a știut să manevreze piesele câștigătoare în favoarea sa ori de câte ori Cicero era în derută. În cele din urmă, uriașa mașinărie pusă în mișcare pentru reformarea statului roman îi va scoate din scenă pe amândoi. Ceea ce au pierdut însă în istoria imediată, vor recupera în istoria de lungă durată prin valoarea simbolică a vieții și operei lor, concentrată în cei doi termeni derivați din numele lor, cezarism – sinonim cu autocrație – și ciceronism – sinonim cu umanism, ale căror sensuri se exclud reciproc.

BIBLIOGRAPHY:

1. Altman, H. F. William ed., *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Brill, Leiden Boston, 2015.
2. Griffin, Miriam ed., *A Companion to Julius Caesar*, Wiley-Blackwell, 2009.
3. Billows A. Richard, *Julius Caesar, The Colossus of Rome*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2009.
4. Boissier, Gaston, *Cicéron et ses amis: étude sur la société romaine du temps de César*, 13e éd., Paris, Librairie Hachette et C[ie], 1905.
5. Carcopino, Jérôme, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, I-II, Paris, 1947.

10342/4555/Parison_ecu_0600O_11224.pdf? sequence=1&isAllowed=y
[18] În *De officiis*, Cicero reflectează la un moment dat asupra motivației sau justificării uciderii unui prieten.
[19] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Introducere, traducere, comentarii și index de Stella Petecel, Ediția a II-a, Editura IRI, București, 1998, p. 191.

6. Cicero, *The Letters to his Friends*, vols. I-II, With an English Translation by W. Glynn Williams, London, 1958, 1952; vol. III With an English Translation by M. Cary, London, 1960.
7. Cicero, *Letters to Atticus*, I-III, With an English Translation by E. O. Winstedt, London, 1919, 1913, 1951.
8. Gelzer Matthias, *Caesar: Politician and Statesman*, Translated by Peter Needham, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1968.
9. Grimal, P., *Cicéron*, Paris, 1986.
10. Hanga, Vladimir, *Caius Iulius Caesar*, Editura Tineretului, București, 1967.
11. Mommsen, Theodor, *Istoria romană*, III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
12. Plutarh, *Vieți paralele. Demostene și Cicero*, Traducere de A. Piatkowski, Editura Minerva, București, 2000; *Alexandru și Cezar*, Traducere de N. I. Barbu, Editura Științifică, 1957.
13. Sihler, E. G., *Cicero of Arpinum: A Political and Literary Biography*, New Haven: Yale University Press, London: Humphrey Milford Oxford University Press, 1914.
14. Strechie, Mădălina, *Oameni politici ai Romei antice* (*Lideri, instituții, mentalități*), Editura Universitaria, Craiova, 2008.
15. White, P., *Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford University Press, 2010.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE RELIGIOUS ROOTS OF EUROPEAN IDENTITY

Ștefan Viorel Ghenea, Assist. Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: Although, in general, citizens of Europe tend to see European integration as secularized, constructed with institutional, political, and economic instruments, the religious identity is at least as important as the cultural or political. What constitutes the religious identity of Europe? The first answer that comes to mind is that we can speak of a Christian Europe. The Christian heritage of Europe comes out of doubt; however it remains open to question the Christian identity, given that more and more immigrants from Arab countries come to Europe, and the enlargement involves the integration of countries with Muslim population. In European history, the Muslim it is seen as the supreme other, an exponent of otherness/alterity. How could he be integrated? And how could the European religious identity be Christian? I will try to answer these questions, and to argue that through the values on which is based, Christianity can aspire to become an important factor in the creation and consolidation of a European unity. A Christian identity, in the spirit of tolerance and openness to the other, is compatible with the identity model proposed by the European Union.

Keywords: European Identity, Religious Identity, Imaginary of Alterity, Christian Identity, Secularization

Introducere

Cu toate că, în general, cetățenii de azi ai Europei tind să vadă construcția europeană ca fiind una secularizată, instituțională, realizată cu instrumente politice și economice, identitatea religioasă este cel puțin la fel de importantă ca cea culturală sau politică. Aș risca să spun că este și mai importantă, pe de o parte datorită atașamentului oamenilor față de credințele lor religioase, pe de alta dată fiind încărcătura afectivă a atitudinilor lor cu privire la propria

identitate religioasă. În aceste condiții liderii religioși, alături de politicieni și oamenii de cultură au un rol important în conștientizarea finalităților și beneficiilor unei unități europene.

Identitatea religioasă a Europei

În ce constă identitatea religioasă a Europei? Primul răspuns, care ne vine în minte, e că putem vorbi de o Europă creștină. Primele proiecte de unitate europeană, dacă le putem spune așa, stau sub semnul unei unități a popoarelor creștine, de apărare a creștinătății de invaziile barbare, de expansiunea otomană, de cucerire a locurilor sfinte prin intermediul cruciadelor etc. Moștenirea creștină a Europei iese în afara oricărei îndoieli (vezi Dancă 2007a și 2007b). După cum se exprimă Roger Greenacre (2002, p.70), „[d]e bună seamă că nicio altă religie, în afară de creştinism, nu poate pretinde că a marcat în profunzime conştiinţa europeană, că a exercitat o influenţă asemănătoare în Europa" sau în cuvintele lui J. Madeley (2003, p.8), „asocierea istorică a Europei cu creștinătatea este în ea însăși puternică și lipsită de ambiguități"[1].

Însă odată acceptată componenta creștină a identității europene, nu de multe ori lucrurile au fost duse la extrem, după cum exprimă în mod vizibil un text din Hilaire Belloc (1870-1953), un apologet ferm și dur al Bisericii Romano-Catolice, citat de Roger Greenacre (2002, p.70): „Credinţa este Europa şi Europa înseamnă credinţă". În opinia sa, a nu fi romano-catolic,, însemna „să contempli Europa din afară, ca un străin"; pe când, un catolic, atunci „când citeşte această istorie, nu o abordează pe bâjbâite, din afară; el o posedă dinăuntru". În opinia lui Roger Greenacre (2002, p.70), chiar dacă se poate dovedi tentantă pentru creștinul occidental mai puțin informat de astăzi, teza lui Belloc nu se susține și ar trebui combătută din mai multe motive. În primul rând, pentru că Europa „nu a fost niciodată integral creștinată" și în al doilea rând pentru că „la ora actuală, islamul se află cu siguranţă pe calea unei noi dimensiuni europene" și „în sfârşit, în secolul XX, cultura Europei are un pronunţat caracter laic, iar fenomenul este departe de a fi recent". Greenacre (2002, p.71) susține că o parte a „oricărei critici a identificării Europei cu credinţa creştină constă în demonstrarea influenţei considerabile a unei culturi necreştine, precreştine sau postcreştine în istoria Europei."

[1] „Europe's historic association with Christianity is itself unambiguous and strong."

Un imaginar al alterității

Problema nu este însă aceasta. Chiar dacă recunoaștem că au existat spații europene, care nu au fost creștinate sau că gânditorii islamici au avut un cuvânt de spus în cultura europeană, aceasta nu rezolvă problema. Ar putea fi aduse argumente în favoarea moștenirii creștine, prin faptul că ordinele religioase au prezervat și promovat cultura clasică (Iogna-Prat, 2002), au înființat și dezvoltat primele instituții de învățământ sau că, mai recent, proiectul unității europene a fost inițiat și susținut de politicieni creștini-democrați (Silvestri, 2007) etc. Problema este că o asemenea atitudine (cea a lui Belloc) nu este una creștină, ci dimpotrivă, ea face un deserviciu creștinismului, în general și catolicismului în particular. Creștinismul este o religie a deschiderii și a toleranței și nu a unei atitudini egocentrice și autarhice cum rezultă din textul citat. Cu toate acestea rămâne deschisă problema identității creștine, în condițiile în care tot mai mult emigranți din țările arabe vin către Europa și în care extinderea Uniunii Europene presupune integrarea unor țări cu populație de religie musulmană. În trecutul european, musulmanul este văzut prin excelență ca *celălalt*, un exponent al alterității. Cum ar putea fi acesta integrat? Și cum ar mai putea fi identitatea religioasă europeană una creștină?

Sara Silverstri (2007) oferă o perspectivă istorică a relației dintre musulmani și ceilalți cetățeni ai Europei identificând o serie de provocări ale coexistenței lor. Prin intermediul experienței medievale a cruciadelor s-a dezvoltat o opoziție între creștin și musulman perceput ca *celălalt*. Acest fel de a percepe lucrurile a persistat până în iluminism. Deși iluminiștii au reușit să înlăture imaginea hegemoniei creștine în cultura europeană, totuși nu s-au abținut în a critica decadența și despotismul lumii islamice, reprezentată la acel moment de Imperiul Otoman. (Silvestri, 2007, p.14) În prezent, când se pune problema integrării Turciei în Uniunea Europeană, identitatea religioasă și culturală a Europei este din nou pusă la încercare. Va fi Europa capabilă să se deschidă către o țară cu o cultură, civilizație și religie atât de diferite de ale ei? Cred că în acest caz se poate testa dacă ideea unității în diversitate este doar un *motto* sau este un ideal asumat și transformat în acțiune. Sara Silverstri (2007, p.23) constată că Turcia este într-o situație paradoxală, deoarece, pe de o parte constituția și instituțiile se laicizează, pe de alta se asistă la o reiterare a islamismului la nivelul practicilor cotidiene. Acesta este și o provocare pentru Europa.

„Turcia este într-o situație paradoxală care ridică întrebări dificile pentru turci și europeni. Prin urmare, mesajul alarmant care se răspândește prin Europa este următorul: Turcia trece printr-un proces de re-islamizare, în ciuda constituției sale secularizate. Acceptarea Turciei în UE înseamnă acceptarea posibilității ca acest fenomen să înceapă și în Europa. La rândul lor, turcii musulmani ar trebui să fie pregătiți pentru a reconsidera religiozitatea lor într-un mediu european secularizat, care diferă în mod semnificativ de contextul secular turcesc actual. Prin urmare, este necesar să se examineze cu atenție înțelesul secularismului și al religiei, atât în Turcia cât și în Europa.[2]" (Silvestri, 2007, p.23)

Concluzia la care ajunge Silvestri e că cea mai importantă amenințare pe care ar aduce-o o posibilă renaștere a prezenței islamice în Europa ar fi la adresa felului în care percep europenii, în mod convențional, relațiile de putere, justiția și structurile aferente. În ciuda faptului că unii autori (Allievi, 2003) argumentează că, datorită moștenirii culturale lăsate, islamul ar fi contribuit la identitatea europeană cel puțin în măsura în care a făcut-o creștinismul, alții admit că, în configurația socială și instituțională actuală, influența islamică este foarte puțin vizibilă. Această influență restrânsă se datorează atât trăsăturilor specifice religiei islamice, cât și istoriei sale (Silvestri, 2007, p.17). Cu toate acestea, este recunoscut faptul că identitatea europeană s-a realizat la confluența cu populații aparținând altor culturi și religii. Europenii s-au modelat în mod constant prin interacțiunea cu indivizi și populații dincolo de frontiere și civilizații, iar Europa nu poate exista fără non-europeni și poate fi înfăptuită doar și ca o oglindire a celorlalți. (Silvestri, 2007, p.17; Kumar 2003, p.35)

Identitatea creștină

Să revenim puțin la identitatea creștină, pentru a putea ajunge la unele concluzii. În primul rând, creștinismul nu este unul compact, presupunând în afară de catolicismul occidental și ortodoxismul răsăritean, o multitudine de alte confesiuni. Irina Levinskaya (2007) abordează o perspectivă destul de sceptică asupra posibilității Bisericii Ortodoxe Ruse de a se integra în contextul european actual. Ea argumentează că prin practicile ei, Biserica

[2] „Turkey is in a paradoxical situation which poses heavy questions for Turks and Europeans. Hence, the alarming message that is spreading in Europe is the following: Turkey is going through a process of re-Islamization despite its secular constitution. Accepting Turkey into the EU means accepting that potentially this phenomenon can start in

Europe too. For their part, Turkish Muslims should be prepared to reconsider their religiosity in a secular European environment that is significantly different from the current Turkish secular context. Hence there is a need to carefully consider the meaning of secularism and of religion both in Europe and in Turkey."

Ortodoxă Rusă rămâne înrădăcinată în trecut. Trecutul este idealizat, iar biserica în loc să evolueze, mai degrabă stagnează. Autoarea sugerează că este necesară o schimbare radicală de atitudine și îmbrățișarea unor valori mai liberale pentru a-și găsi o nouă identitate. Lucia Faltin (2007, p.1) recunoaște că Biserica Romano-Catolică joacă un rol important în contextul actual al integrării europene și că atât papa Ioan Paul al II-lea cât și Benedict al XVI-lea au adus contribuții semnificative la unificarea Europei. Dar, în același timp, remarcă faptul că prin insistența asupra moștenirii religioase a culturii europene aceștia au fost etichetați drept „fundamentaliști". Alături de cei doi pontifi, cei care au argumentat în favoarea valorilor fundamentale ale Europei ca o condiție esențială a unității au fost văzuți ca „fundamentaliști" (Faltin, 2007, p.2). Patrick Morrow (2007), care analizează relevanța rădăcinilor religioase ale Europei de azi, focalizându-se asupra Bisericii Romano-Catolice și în special asupra opiniilor papei Benedict al XVI-lea, consideră că acesta nu este un fundamentalist sau un reacționar, ci, dimpotrivă, un inclusivist cu o deschidere specială către iudaism. Se pare că într-un context relativist orice încercare de a apela la valori, la fundamente este tratată drept „fundamentalistă". Este împotriva ideii de construcție să renunți la fundamente, caci pe ce anume construiești, în lipsa unui suport stabil? Valorile morale sunt fundamentale, dar azi sunt afirmate cu mai puțin curaj, după cum constată Wilhelm Dancă. Ce poate contribui la reafirmarea lor?

„Curentele laiciste şi tendinţele relativiste, pragmatismul moral răspândit pe scară largă în Europa occidentală, care duc la compromiterea drepturilor esenţiale ale persoanei umane, pe de o parte, iar pe de alta, sechelele regimurilor totalitare din Europa orientală, cum ar fi concepţiile materialiste şi filosofiile ateiste despre viaţă ce au lăsat în urma lor absenţa simţului moral, moartea conştiinţei umane, întreţin în continuare lipsa de curaj, oboseala, lâncezeala printre creştini. Întrebarea care se pune aici este: cine poate să le dea curaj sau cine îi poate trezi din lâncezeală?" (Dancă, 2007b, p.133)

Un răspuns posibil ar fi: fundamentarea construcției europene pe valorile creștine ale toleranței și pluralismului și promovarea lor în viața publică. Însăși ideea de unitate în diversitate este de sorginte creștină și mai mult, „din această credinţă s-au născut şi se hrănesc umanismul şi valorile tipic europene: demnitatea persoanei umane, caracterul sacru al vieţii, valoarea de neînlocuit a familiei, importanţa educaţiei, libertatea gândirii şi a religiei,

protecţia juridică a persoanelor şi a minorităţilor, dezvoltarea ideii de muncă drept un bine personal şi social, exercitarea puterii politice ca slujire etc." (Dancă, 2007b, p.134)

Unii autori consideră că identitatea creștină a Europei este înțeleasă ca generatoare a alterității. În opinia lui J. Madeley (2003, p.9), „națiunile contemporane și statele Europei moderne au fost profund afectate de moștenirea religioasă a creștinismului; această religie a religie a modelat Europa, uneori, ca o forță pentru unitate internă și, uneori, ca un factor de conflict și de opoziții"[3]. Creștinismul ar exercita, deci, pentru european, o acțiune tipică oricărui factor creator de identitate: o acțiune de coeziune, de unitate internă și alta de opoziție, de unitate împotriva celuilalt, al străinului. Alteritatea este ea însăși o fațetă a identității, nu poate fi desprinsă de ea, dar poate fi una agresivă, de opoziție radicală și distructivă față de celălalt sau poate fi una constructivă, de acceptare a lui. De aceea consider, că, prin valorile pe care se fundamentează și prin deschiderea sa către universal, creștinismul poate aspira la a deveni un factor important în crearea și consolidarea unei unități europene.

O identitate creștină, în spiritul toleranței și al deschiderii către celălalt este compatibilă cu modelul de identitate propus de Uniunea Europeană. Cu toate acestea, cum se explică tendința către laicizare a discursului oficial european? Se speră în realizarea unei unități a cetățenilor, indiferent de religia lor? După cum am văzut, în cazul identității naționale, diferențele nu pot fi ignorate, deoarece ele sunt reale și durabile; pot fi uneori în stare latentă, dar odată ce sunt contrazise sau amenințate se activează, devenind factori de instabilitate și conflict. Nici identitățile religioase nu pot fi ignorate, deoarece ele vor ieși la suprafață în condiții similare cu cele naționale, de care, de cele mai multe ori, sunt legate organic. În aceste condiții, soluția nu este ignorarea identităților religioase, ci cunoașterea sau promovarea lor. Comunicarea între religii poate duce la înțelegerea lor și a atașamentului celor care cred în valorile pe care acestea le presupun. În felul acesta, cel care are o altă credință nu va mai reprezenta un *celălalt* anonim, indiferent sau uneori amenințător, prin simplu fapt că e diferit, ci acesta va deveni un aproape (poate chiar în sensul creștin al termenului), un partener de dialog, împreună cu care pot fi puse bazele unei unități durabile. Alteritatea este un efect al identității, dar, atunci când este echivalentă cu intoleranța, are la

[3] „Contemporary nations and states of modern Europe have been profoundly affected by the religious legacy of Christianity'; this religion has moulded Europe 'sometimes as a force for internal unity and sometimes as a factor of conflict and opposition."

bază necunoașterea. Această frică de necunoscut bazată pe ignoranță nu poate constitui baza unei construcții viabile. Deschiderea către celălalt, în schimb, și acceptarea diversității pot constitui o asemenea bază.

Unii autori constată, pe bună dreptate, o retragere a religiei din spațiul public. Asistăm, în termenii lui Wilhelm Dancă, la răspândirea „creștinismul de garsonieră", o religie a spațiului privat, a intimității, dar lipsită de vlagă în ceea ce privește implicarea în deciziile politice. Nu este cazul să discutăm aici a cui e vina, ci doar să constatăm că uneori unitatea în diversitate, în special în ceea ce privește identitatea religioasă, devine o unitate care ignoră diversitatea, se ridică deasupra ei, sperând că se va realiza astfel mai ușor. Se consideră că decât să îi aducem laolaltă, de exemplu, pe creștini și musulmani, păstrând în același timp identitatea lor religioasă, mai bine le propunem o unitate laică și administrativă care face abstracție de identitatea lor. Asta ar însemna că există „diversități" acceptabile, compatibile cu unitatea și altele incomode, care în loc să fie cunoscute și promovate sunt mai degrabă ignorate.

Concluzie

Este unitatea europeană mai ușor de construit într-o Europă secularizată? Ar fi poate tentant pentru unii un răspuns afirmativ. Dar nu ar fi la fel ca atunci când ai spune că o Europă fără identități naționale ar fi mai ușor de construit? Fără diferențe, fără diversitate, fie ea națională, culturală sau religioasă, construcția ar părea mai facilă, dar nu ar fi și mai durabilă. Pentru că o construcție prin uniformizare și omogenizare nu numai că nu persistă, dar nu e nici de dorit. Diversitatea, atât religioasă, cât și etnică este o piatră de temelie mai durabilă decât uniformitatea! Fără diferențe nu apar nici confruntări, dar nici o comunicare creatoare, dată de întâlnirea dintre culturi și credințe, nu poate exista. Diversitatea religioasă se poate dovedi o șansă pentru Europa, nicidecum o piedică. Dacă proiectul european se va dovedi viabil, un punct important câștigat va fi și comunicarea dintre religii.

BIBLIOGRAPHY:

1. Allievi, S., 2003. The international dimension. In Maréchal, B. et.al. (eds.), 2003. *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*. Leiden and Boston: Brill, 449-88.

2. Dancă, W., 2007a. Identitatea creștină și valorile Europei de astăzi. Editorial, *Dialog Teologic*, 19, pp.13-17.
3. Dancă, W., 2007b. Dumnezeu, Europa și religiile. Identitatea creștină și pluralismul religios", *Dialog Teologic*, 19, pp.132-147.
4. Faltin, L., 2007. Introduction: The Religious Roots of Contemporary European Identity. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp.1-13.
5. Greenacre, R., 2002. Europa și credința, în Compagnon, A și Seebacher, J. (coord.), *Spiritul Europei. Cuvinte și lucruri*, Iași: Polirom, pp.69-82.
6. Iogna-Prat, D., 2002. *Order and Exclusion. Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam (1000–1150)*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
7. Kumar, K. 2003. The idea of Europe: cultural legacies, transnational imaginings and the nation state. In M. Berezin and M Schain (eds.), 2003. *Europe without Borders*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, pp.33-50.
8. Levinskaya, I., 2007. Historical Memory: Blessing or Burden? Russian Orthodox Christians in the Modern World. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp.68-77.
9. Madeley, J., 2003. *European liberal democracy and the principle of state religious neutrality. Western European Politics*, 26 (1). pp. 1-22.
10. Morrow, P., 2007. Pope Benedict XVI, Europe and Interreligious Dialogue: A Theological Contribution. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp.1-13.
11. Silvestri, S. 2007. Does Islam Challenge European identity?. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp.14-28.

„Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului "Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate", cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077."

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

APPROACHING THE PRE-RAPHAELITE WOMEN ARTISTS

Lavinia Hulea, Assist. Prof., PhD, University of Petroșani

Abstract: Towards the last decades of the twentieth century, art historians and critics showed an increased interest in the women artists affiliated to the Pre-Raphaelite group; various studies approached subjects focusing on the social and professional roles played by the Pre-Raphaelite women artists or on the model and painter Elizabeth Siddall. The Pre-Raphaelite group included an important number of women artists, who were either sisters or daughters of the Pre-Raphaelite men artists, or wives of artists and writers. Art historians have shown that it is not wrong to refer to the women artists that were part of the enlarged Pre-Raphaelite group as to the "Pre-Raphaelite Sisterhood"; moreover, as far as the importance of their artistic production is concerned, the works that have been preserved are entitled to a critical reconsideration.

Keywords: painting, Pre-Raphaelites, women artists, artistic training, artistic experience

Between 1997 and 1998, the itinerant exhibition called *Pre-Raphaelite Women Artists*, organized by Jan Marsh and Pamela Gerrish Nunn and showed in Manchester, Birmingham, and Southampton, displayed an important collection of art works produced by the women artists, who were linked to the Pre-Raphaelite group.

It has been stressed that the artistic achievements of the Pre-Raphaelite women painters have always seemed to be depreciated and considered inferior to those belonging to their male colleagues and to other important male artists.

In order to give a positive and relevant perspective upon the importance of the Pre-Raphaelite women artists it is necessary to rely on the works signed by them; unfortunately, most of these works no more exist, due to various reasons: some of them were destroyed;

others were not attributed or were accredited mistakenly; part of them were impossible to locate, while others were only partly finished.

The Pre-Raphaelite group included an important number of women artists, who were either sisters (Christina Rossetti, Rosa Brett, Emma Sandys, Joanna Boyce, Rebecca Solomon) or daughters (Lucy Madox Brown, Catherine Madox Brown) of the Pre-Raphaelite men artists, or wives of artists and writers (Elizabeth Siddall, who married Dante Gabriel Rossetti, Marie Spartali, who married the American artist and photographer William Stillman, Lucy Madox Brown, who married William Michael Rossetti).

According to Elizabeth Prettejohn (2007, 71), citing Jan Marsh, it is not wrong to refer to the women artists that were part of the enlarged Pre-Raphaelite group as to the "Pre-Raphaelite Sisterhood"; moreover, as far as the importance of their artistic production is concerned, the works that have been preserved are entitled to a reconsideration.

Elizabeth Siddall approached the Pre-Raphaelite group at the end of 1849, as a model for several figures painted by Hunt, Deverell, and Millais; she was Viola, in Walter Deverell's *Twelfth Night* (1850), a red hair woman, in *A Converted British Family Sheltering a Christian Missionary from the Persecution of the Druids* by Hunt (1849-50), Sylvia, in Hunt's *Valentine Rescuing Sylvia from Proteus* (1850-51), as well as Ophelia, painted by Millais (1851-2). She is said to have belonged either to the working class or to the lower middle class, but it seemed that she did not earn her existence as a professional model. She became involved with Dante Gabriel Rossetti and, by 1852, she was posing only for him and started learning to draw from him. They got married in 1860, but, unfortunately, two years later she died of an overdose of laudanum. Her work includes a series of drawings and water-colours that are considered to have set forth a new type of woman, who is "stronger and bolder" than the typology of early Pre-Raphaelitism and would dominate the later stage of the movement. The new woman figure is strong-necked, wavy-haired, and wide-eyed and has a more voluptuous counterpart in the

paintings belonging to the male painters of the Pre-Raphaelite Brotherhood.

1. Elizabeth Eleanor Siddall, *Lady Clare*, 1857, private collection

The Pre-Raphaelite women artists are also considered to have approached group drawing activities as the members of the Brotherhood used to do. Among these women artists working together, Barbara Leigh Smith (Bodichon) and Anna Mary Howitt (Watts) were already leading personalities of the group, by 1850; they not only worked together, but also travelled abroad to study art, attempting at coming closer to the Brotherhood's devotion to art and discussing ideas about the emancipation of women.

2. Barbara Leigh Smith (Bodichon), *At Ventnor, Isle of Wight*, 1856, private collection

By mid-century, William Michael Rossetti repeatedly expressed his opinion on the importance of taking into consideration the work of the women artists and, through his exhibition reviews and contributions to a series of magazines, he drew attention on Siddall, Howitt, Boyce and Smith.

Theorists also assert the idea that the Pre-Raphaelites' rejection of academic conventions represented a step towards women's emancipation, owing to the fact that they still could hardly benefit from academic education in art. It has been noticed that the women who

embraced Pre-Raphaelitism approached various types of artistic training and experience: they either studied in Munich (Howitt), in Paris (Boyce), or used to work in different styles. Nonetheless, they seemed to display a common objective in the rendering of women figures, from mid-century onwards (for instance, Howitt' s *Boadicea* – 1856, Boyce' s *Rowena Offering the Wassail Cup to Vortigern* - 1856 or Siddall' s *Lady Clare* - 1854-7), abandoning the usual graceful figure typology of the Victorian painting.

3. Anna Mary Howitt (Watts), *Elizabeth Siddall*, 1854, private collection

Nowadays art historians have noticed that the previously mentioned manner of representing women, initiated by the Pre-Raphaelite women artists, resulted, during the 1860s, in paintings of "single female portraits", showing imposing features, painted by both men artists (Dante Gabriel Rossetti's *Bocca Baciata – 1859*, William Holman Hunt's *Il Dolce Far Niente* – 1859-66, or John Everett Millais's *Esther* – 1865) and women artists. The assertion differs from the one commonly supported by former authors, who considered that such portraits were exclusively made by the male Pre-Raphaelite artists, who presented women as temptresses. The new typology of women, made by the women artists associated with the Pre-Raphaelite Brotherhood, has been acknowledged as an attempt at representing forceful women meant to oppose to the ordinary Victorian taste for frail womanhood. (Prettejohn, 2007: 84)

4. Joanna Mary Boyce, *Gretchen*, 1861,

   Tate, London

In spite of the small number of works preserved, of the lack of adjacent data, and of the marginal place commonly given to them by art history, the women artists connected with the Pre-Raphaelite men artists appear now as an important creative force exhibiting various training backgrounds, different personal experience or artistic practice.

BIBLIOGRAPHY:

1. Marsh, J. 1987. *Pre - Raphaelite Women*. Guild Publishing, London.
2. Hilton, T. 1976. *The Pre-Raphaelites.* Thames & Hudson, London.
3. Moyle, F. 2009. "Pre-Raphaelite Art: The Paintings that Obsessed the Victorians" in *The Daily Telegraph* (Review), London. www.telegraph.co.uk.
4. Nead, L. 1988. *Myths of Sexuality: Representations of Women in Victorian Britain*. Basil Blackwell, Oxford.
5. Prettejohn, E. 2007, *The Art of the Pre-Raphaelites*. Tate Publishing, London.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

MECHANISMS, STRUCTURES AND ARCHETYPES OF IMAGINATION

Niadi- Corina Cernica, Assist. Prof., PhD, "Ştefan cel Mare" University of Suceava

Abstract: Imagination becomes late a theme of meditation for philosophers. Source of errors and superstitions for rationalist philosophy, imagination appears in philosophical thought only in other contexts (analysis of knowledge and the powers of subject).

Genesis of images is tied either to mechanisms of imagination, either to structures, or to creative archetypes of images and imaginary scenarios. From David Hume's point of view the imaginary activity is a mechanism of composition, decomposition, enlarging, reduction and transposition of reality. For Gilbert Durand, from an anthropological point of view, creativity of images appears because of some structures, which represents a way of comprehension of reality (dual, unitary or synthetic). Gaston Bachelard considers imagination appears because of some archetypes – images with a huge emotional power who bring together other images emotionally tied, true nucleus of imagination.

Other interpretations consider imagination as a faculty of knowledge (in mystic and transcendental systems).

My paper is a presentation and an analysis of these three theories of imagination as a faculty of creation of images.

Keywords: imagination, creation, mechanism, structure, archetype

Imaginația devine târziu un subiect de meditație pentru filosofia europeană și numai în legătură cu capacitățile de cunoaștere ale subiectului. Pentru raționaliști, imaginația este o sursă a erorilor și superstițiilor. Empiriștii nu sunt preocupați de imaginație. Până în secolul XX imaginația nu este un subiect central al gândirii filosofice.

De-a lungul timpurilor geneza imaginilor a fost legată fie de mecanisme ale imaginației, fie, în secolul XX, de structuri, fie de arhetipuri creatoare de imagini și scenarii imaginative.

De la David Hume ne-a rămas o frumoasă teorie despre mecanismele imaginației. Din punctul lui de vedere imaginația constă în mărirea, micșorarea, compunerea, descompunerea și transpunerea materiei pe care ne-o oferă simțurile și experiența. Aceste compuneri, descompuneri, măriri, micșorări și transpuneri sunt, putem spune, mecanisme psihice. Compunerea (exemplul îi aparține lui David Hume) imaginilor muntelui și aurului duce la un produs al imaginației simplu, „munte de aur"; ca și în cazul centaurilor, al sfincșilor sau al licornelor, totul este o problemă de descompunere a unor lucruri reale și compunere a părților descompuse. Micșorarea creează pigmei, iar transpunerea, imaginea pigmeilor luptându-se cu cocorii. Transpunerea îl face pe Aristotel să-și imagineze o muzică a sferelor. Astomorii, care nu au gură și se hrănesc doar cu mirosuri – un minunat exemplu de imaginație medievală - sunt un exemplu de descompunere și transpunere (se scoate un element – gura). Toate aceste exemple nu îi aparțin lui David Hume, filosof puțin interesat de fantastic. Le-am folosit doar pentru a arăta modalitatea simplă prin care cinci mecanisme ale imaginației creează cele mai ciudate imagini, acoperind practic tot câmpul imaginației.

Ideea că producția de imagini se datorează unor mecanisme simple, utilizând material oferită de simțuri și experiență, arată că imaginația este capacitatea de a deriva din imaginile simțurilor noi imagini. Din punctul de vedere al lui David Hume, nu există nimic în imaginație care să nu provină de la simțuri. Imaginația nu depășește realitatea, ci doar o deformează, până când aceasta devine mai urâtă, mai frumoasă, fantastică sau ciudată, consolatoare pentru neputințele noastre sau având doar un rol ludic. Mecanismele imaginației sunt mecanisme simple; imaginația însăși este, de fapt, un set de mecanisme simple, care deformează și re-formează realitatea. Nici cea mai grandioasă producție a imaginației nu presupune mai mult decât atât și nu depășește datele oferite de simțuri sau experiență. Este teoria unui filosof empirist, dar noutatea și actualitatea ei constă în considerarea imaginației creatoare ca o facultate psihică constând în mecanisme care prelucrează material oferită de simțuri și experiență (în cazul scenariilor imaginative). Aceleași mecanisme, aplicate experienței, creează scenarii imaginative – adică tot corpusul literar al lumii.

O altă teorie a imaginației îi aparține antropologului Gilbert Durand, dar pe care nu o poate ocoli nici o filosofie a imaginarului. Potrivit lui Gilbert Durand, imaginația creatoare de imagini se datorează unor structuri. Există trei structuri ale imaginației, numite structură schizomorfă (sau eroică), structură mistică (sau antifrastică) și structură sintetică (sau dramatică). Aceste structuri sunt și modalități de a vedea realitatea și viața. Prima aparține unui regim diurn al imaginației, celelalte două unui regim nocturn și derivă, din punctul de vedere al lui Gilbert Durand, din reflexe dominante – postural, digestiv, copulativ.

Structura schizomorfă, eroică este caracterizată de idealizare și este fundamentată pe simetrie, geometrism, antiteză polemică și gigantism. Unitatea de ansamblu, după cum afirmă antropologul, este bazată pe exagerarea diferențelor și transformarea lor în realități antitetice și conflictuale, cu valori pozitive și negative. Imaginile au valori de tip antitetic, ceea ce duce la o viziune imaginativă polemică, dual, duce la antiteze (Cerul – Infernul, eroul – monstrul, lumină – tenebre, îngerul – animalul) iar simbolurile regimului diurn eroic sunt legate de autoritate și puritate (Soarele, Mantra, Tunderea, Scara, Treptele etc.).

Structurile mistice sunt legate de unitate, miniaturizare, realism sensorial. Integrarea, concentrarea, compatibilitatea, complementaritatea sunt noțiunilu care descriu acest tip de structură imaginativă, alături de sentimente de profound, calm, intim, ascuns, familiar. Simbolurile Mamei, Casei, microcosmosului, Centrului, Hranei, Substanței sunt associate imaginilor șI scenariilor imaginative create de structura imaginației mistice, unitare.

Structura sintetică presupune dramatizare, progress, înlănțuirea elementelor, istoricizare și coincidența contrariilor. Simbolurile sunt legate de coacere, progresare, revenire, dinamism. Dinamismul și progresul se văd în simbolurile sintetice ca Fiul, Focul, Copacul, Roata, Luna etc.

Crearea de imagini și scenarii se datorează unor structuri care se proiectează asupra întregii experiențe umane; trei structuri care sunt trei tipuri de valorizări ale experienței umane și care cuprind toate tipurile de simboluri, scenarii și valori asociate imaginilor. Structurile, ca fundamente ale imaginației, leagă imaginile de valori, de simboluri și de viziuni generale, ceea ce teoria mecanismelor nu reușea.

Mecanismele imaginației explicau irealul, fantasticul, deformarea, în timp ce structurile imaginației explică valorile, simbolurile și viziunile asociate imaginației. Imaginația presupune viziuni și valori ar spune Gilbert Durand, iar structurile imaginației dau o înțelegere a acestor viziuni și valori. Imaginația are legătură cu eufemizarea morții, cu speranțele și temerile speciei umane, deci, repetăm, cu viziuni, valori și simboluri.

Imaginația schizomorfă este specifică oricărei viziuni polemice, duale. Parmenide și Platon au, poate, viziuni schizomorfe, împărțind realitatea în două regimuri inegale valoric. Thales are o viziune mistică, iar Heraclit una sintetică. Viziunile polemice, cele intimiste și cele progresiste, istoricizante, par a cuprinde imaginația în întregul ei.

O a treia teorie despre imaginație îi aparține lui Gaston Bachelard care aduce în câmpul imaginației emoțiile, imaginile cu o imensă forță emoțională. Acestea, adevărate nuclee ale unor nebuloase de imagini, pe care le leagă în moduri diferite, mai ales emoționale, sunt numite de noi arhetipuri. De data aceasta este vorba de imagini literare și reverii, care se leagă prin emoții de nuclee precum apa, pământul, focul, aerul. Toate presupun o concretețe sinestezică, care evocă valori, amintiri, reverii, imagini, creând un camp al visării. Gaston Bachelard, în poeticele lui, adevărate analize ale imaginilor apei, focului, pământului și aerului, arată puterea unor nuclee ale imaginației care atrag alte imagini. Imaginația materiei este de fapt imaginație de tip sinestezic, capabilă să atragă noi imagini, creând reverii și universuri literare și biografice.

Teoria nucleelor imaginației, a arhetipurilor explică dinamismul imaginației, reveriile, scenariile imaginative, universurile literare șI biografice, legăturile emoționale șI forța emoțională a imaginației. Universurile literare, îndeosebi, universurile sentimentale, reveriile și amintirile legate emoțional devin posibile prin înțelegerea imaginației prin imagini-nuclee care atrag noi și noi imagini.

Celelalte teorii ale imaginației, de la imaginarul istoric, pînă la imaginarul științific, ca și teoria transcendentală a lui Kant au legătură cu rolul imaginației în cunoaștere sau în formarea de imagini ale altor țări și oameni, în înțelegerea propriei societăți sau gândiri. Imaginația nu doar creează imagini, ea participă la cunoașterea șI înțelegerea lumii.

Noi am prezentat însă imaginația creatoare, imaginația care creează imagini și scenarii imaginative, de la irealul fantasticului, la simboluri, viziuni, universuri de reverie literare și biografice.

Dacă imaginația ca facultate a subiectului înseamnă mai mult decât imaginația creatoare, înseamnă cunoaștere și comprehensiune, imaginația creatoare rămâne însă o temă de meditație.

Înaimte de a încheia această lucrare, vom adăuga că imaginația, ca parte a cunoașterii și comprehensiunii, nu are parte de același tip de înțelegere. Mecanismele imaginarului, așa cum este analizat de istorici, sunt istorice și au ca fundament realități sociale, religioase, economice și politice specifice unei epoci istorice. Atunci când C.L. Strauss analizează miturile, de exemplu miturile populației Murgin din Țara lui Arhorn, el identifică componentele mitului și relațiile dintre componente ca fiind componente ale condițiilor de mediu ale populației și relații de omologie; mitul populației Murgin este o modalitate de înțelegere șI clasificare logică. Mitul este pentru Strauss un fel de instrument logic pe care îl folosește gândirea primitivă. Pentru teoreticienii științei, imaginarul științific este o modalitate de a renunța la ideea de realism în știință, fără ca știința să fie altceva decît știință.. Pentru Mircea Eliade imaginarul religios primitiv este gândire ontologică și sete de ființă. Kant explică transcendental imaginația în cazul figurilor geometrice pure, existente independent de senzații.

În toate aceste cazuri imaginația este un element care participă la cunoașterea șI comprehensiunea realității, dar imaginea este creată, creată prin mecanisme, structuri sau arhetipuri. Imaginația creatoare este, prin activitatea creatoare de imagini, capabilă de alte roluri în viața subiectului.

Imaginația creatoare, considerată mult timp la antipodul gândirii, recuperată de filosofia de azi ca modalitate de gândire și, în special, ca modalitate de exprimare a gândirii și înțelegerii, trebuie înțeleasă în sensul ei creator – creatoare de fantastic și ireal, de universuri proprii și universuri literare, creatoare de simboluri și viziuni, de înțelegeri primordiale ale realității și experienței.

BIBLIOGRAPHY:

1.Bachelard, Gaston, *Psihanaliza focului*, Ed. Univers, București, 1989

2.Bachelard, Gaston, *Pământul și reveriile voinței*, Ed. Univers, București, 1998

3.Bachelard, Gaston, *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*, Ed. Univers, București, 1995

4.Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Ed. Univers enciclopedic, București, 2000

5.Durand, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Ed. Nemira, București, 1998

6.Hume, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1997

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE JEWISH ORGANIZATIONS AND POLITICAL PARTIES IN ROMANIA THAT FOUGHT FOR THE LEGAL REGLEMENTATION OF CITIZEN RIGHTS DURING THE INTERWAR PERIOD

Augustin Vasile Fărcaș, Assist. Prof.,PhD, "Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureș

Abstract: It is significant that, before World War I, Romania had an aggressive policy against the Jews, reminding us of the „7th Article problem" from the last decades of nineteenth century. This had to change, after the "Great War", Britain, France and Italy forced Romania to sign a treaty on minority rights, treaty which guaranteed equal status of different ethnic and religious groups.

In this study we found that after the „Great Union" of Romania, within the Romanian society jews went for a fight for their rights and also for the achievement of unity at national level.

It should be noted that being „the stranger", the Jew in this period is used in the political discourse as a scapegoat for the economic problems of the country or corruption. This reality was done by deprivation of civil rights or even by deprivation of Romanian citizenship, the Jew, a stranger already, becomes marginalized.

In the midst of these events of 1920 and especially 1930 there is a need for Hebrew representative bodies to defend the interests of this comunity, Hebrew Union of Romanian and The Jew Party of Romania become the main organizations to fight injustice.

Keywords: jew, minority, rights, citizen.

1. Consideraţii preliminare

Demersul de faţă temeinic fundamentat ştiinţific, propune atenţiei o problemă încă actuală, aceea a drepturilor cetăţeneşti, aprofundând un subiect de mare complexitate şi dificultate, aflat la răscrucea mai multor discipline socio-umane.

Exprimăm convingerea că studiul va constitui un reper jurisprudenţial în care sunt puse în discuţie chestiuni legate de drepturile fundamentale ale omului şi cetăţeanului.

O primă chestiune care trebuie să reţină atenţia este aceea că, observând cursul evenimentelor la sfârşitul secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului XX, de la pogromurile împotriva evreilor, la politicile antisemite şi până la formarea statului Israel, am putut constata furtunoasa perioadă prin care evreii au trecut. Scopul acestui studiu, este de a trasa nişte linii generale privitoare la reglementarea legală a drepturilor cetăţeneşti în perioada interbelică.

Precizăm că, în urma Primului Război Mondial şi alipirii noilor provincii la România, unitatea evreiască ajunge să fie destul de dificil de realizat. Evreii aşchenazi sau sefarzi, asimilaţi în mare parte românilor, sau dimpotrivă maghiarilor, vorbind idiş, ebraică, română, maghiară sau germană şi fiind de diferite orientări religioase, de la atei la evrei ultraortodocşi, realizarea unităţii a fost posibilă doar sub presiunea discursurilor antisemite care apăsau pe umerii lor.

Acest fapt, a fost suprapus peste o perioadă de schimbări majore în societate, evreii acestei generaţii trăind pogromuri, două războaie mondiale, libertate şi sclavagism, până la eliminarea fizică.

În felul acesta a apărut nevoia puternică de afirmare a drepturilor cetăţeneşti, cu scopul de a prezerva valorile evreieşti însă şi de a apropia pe evrei de români.

Importanţa temei, are la bază mai mulţi factori, primul fiind numărul redus de evrei care au rămas în România de azi (aproximativ 6180 după recensământul din 2002). Numărul redus de evrei înseamnă un interes scăzut pentru această etnie, lucru însă care nu a fost la fel în perioada interbelică, când ei numărau aproximativ 800 000 şi fiind în atenţia vieţii publice.

Astfel, arătăm faptul că, odată cu momentul 1918 România devine un stat în care minorităţile aproape atingeau pragul de 30% din totalul populaţiei. Conform recensământului general al populaţiei din 29 decembrie 1930[1], 71,9% dintre locuitori erau români, 7,9% maghiari, 4,1% germani, 4,0 evrei %.

Aşadar, evreii pot fi consideraţi a treia mare minoritate numărând aproximativ 800 000 suflete (cifrele diferă, 756 000 conform recensământului din 1930, 778 000 ş.a.), care numeric vorbind, constituiau a treia colectivitate evreiască din Europa[2]. Aceştia locuiau în special la oraşe, reprezentând 13,6% din populaţia acestora. Aruncând o privire asupra statisticilor,

[1]A se vedea, în acest sens, *Recensământul general al populaţiei din 29 decembrie 1930*, apud. Carol Iancu, (2000), *Evreii din România 1919-193. De la emancipare la marginalizare*, Editura Hasefer, Bucureşti, p. 29.

[2] Pentru o analiză în detaliu, a se vedea, Radu Bălaş, Kocsis Francisko, (2003), *370 de zile de teroare*, Editura Fundaţia Cronos, Târgu Mureş, p. 29.

evreii din Vechiul Regat, constituiau aproximativ 10,5% din populaţie, aceştia trăind în oraşele judeţelor nordice.

Astfel, la Iaşi întâlnim în anul 1899 – 39 441 evrei, dintr-un total al populaţiei de 78 067 de locuitori (50,5%).[3] În celelalte oraşe precum Bacău, Bârlad, Botoşani, Dorohoi, Fălticeni, Focşani, Galaţi, Huşi, Piatra Neamţ, Roman, Tecuci şi Vaslui cuprindeau 86 699 evrei adică 34,5%, în preajma Primului Război Mondial. O mică parte dintre evrei locuiau însă în celelalte regiuni ale ţării.

Este necesar să se sublinieze, că prin unirea teritoriilor cu România, situaţia populaţiei evreieşti suferă o schimbare, odată cu venirea a mai bine de 500 000 de evrei din noile provincii. Conform statisticii oficiale din 1924 întocmită de Direcţia generală a poliţiei şi de Siguranţa Statului, cifra evreilor din România este de 796 000 din care 238 000 în Basarabia, 200 000 în Transilvania, 128 000 în Bucovina şi 230 000 pentru Vechiul Regat[4]. În Bucureşti, numărul evreilor se ridica la 76 480, fiind 11,8% din populaţia oraşului conform recensământului din anul 1930.

Este evident însă că, ceea ce se poate observa din recensământul din anul 1930 este caracterul urban al populaţiei evreieşti, rata de urbanizare a acesteia fiind de 68,2%, cea mai ridicată din ţară, urmată de maghiari 30,7%, germani 25,9% şi români 16,5%.

De asemenea, menţionăm că un alt aspect al evreimii româneşti este că aceştia s-au declarat într-o mică proporţie ca asimilaţi din punct de vedere etnic aşa încât putem observa o puternică conştiinţă evreiască (peste 90% dintre evreii din Basarabia şi Transilvania s-au declarat ca aparţinând naţionalităţi evreieşti). Procentul puţin mai scăzut îl întâlnim în Banat unde 79,8% se declară ca având limba maternă idiş, aceasta putându-se explica prin vorbirea limbii maghiare şi germană ca limbă maternă.

Trebuie luat în consideraţie şi faptul că, spre sfârşitul perioadei interbelice, statistica se schimbă uşor, datorită emigrării unora dintre evrei, iar după pierderile teritoriale din 1940 rămân în România doar 350 000 de evrei. Basarabia şi Bucovina de nord fiind alipite URSS, trag după ei 285 000 de evrei iar în cazul Transilvaniei de nord care e alipită Ungariei, circa 165 000 de evrei nu mai aparţin României[5].

---

[3] În acest sens, a se vedea, Carol Iancu, *op. cit.*, p. 46.
[4] Publicată în „Monitorul Oficial", din 23 februarie 1924 apud. Carol Iancu, *op. cit.*, p. 51.
[5] Vezi, Radu Bălaş, Kocsis Francisko, *op. cit,* p. 29.

Cel de al doilea factor îl reprezintă politica perioadei comuniste în privinţa evreilor, care le-a negat existenţa, după principiul „despre ce nu se vorbeşte, nu există".

În fine, un alt factor este noutatea imagologiei şi a istoriei imaginarului în domeniul istoriei.

În lumina precizărilor făcute mai sus, arătăm faptul că, România a semnat Tratatul minorităţilor din 1919[6], prin care recunoştea protecţia cetăţenilor, fără deosebire de origine, naţionalitate sau limbă, rasă ori religie. De asemenea, a înfiinţat la Bucureşti un *Secretariat de stat pentru Afacerile Minorităţilor etnice* (care a funcţionat între 1921-1938) căruia îi era mandatată misiunea de a soluţiona problemele minorităţilor.

2. Reglementarea legală a drepturilor cetăţeneşti în perioada interbelică

În încercarea de a situa, din perspectivă istorică, cadrul favorabil evreilor înspre obţinerea drepturilor, arătăm faptul că, el este dat de articolul 7 al Tratatului minorităţilor, aceştia fiind recunoscuţi cetăţeni români. Entuziasmul iniţial şi luările de poziţie încurajatoare ale clasei politice româneşti dispar repede, o parte dintre evrei neputând beneficia de drepturi, decretele-lege de naturalizare stabilind condiţiile de primire a cetăţeniei. Fiind ţinuţi departe de administraţia statului şi supuşi unor discriminări, evreii iau atitudine, astfel că aceste discriminări au „fortificat unitatea comunităţilor evreieşti, formându-se partide evreieşti"[7]. Aceste partide şi organizaţii evreieşti, au fost principalul motor care au pus în mişcare emanciparea evreiască a acestei perioade.

Trebuie să precizăm că, Uniunea Evreilor Pământeni (Uniunea Evreilor Români începând cu 1923) a fost organizaţia principală care a luptat pentru obţinerea drepturilor evreieşti iar un loc aparte la ocupat Partidul Evreiesc din România care s-a înfiinţat în luna mai 1931, în acelaşi an, doar după o lună obţinând 2,19% voturi, reuşind să intre în parlament[8]. Conştient de pericolele în care se aflau evreii, Partidul Evreiesc s-a concentrat mai mult pe lupta împotriva antisemitismului şi mai târziu pe emigrarea acestora şi nu atât de mult pe recunoaşterea drepturilor.

Trebuie precizat însă că, numeric fiind mulţi, evreii au atras atenţia partidelor politice, iniţial sprijinind prin voturile lor Partidul Ţărănist la alegerile din luna martie 1922, au intrat

[6] A se vedea, în acest sens, *Tratatului minorităţilor,* din 9 decembrie 1919, publicat în „Monitorul Oficial" din 26 septembrie 1920.
[7] A se vedea, Radu Bălaş, Kocsis Francisko, *op. cit.,* p. 27.
[8] În acest sens, a se vedea, Carol Iancu, *op. cit.,* p. 220.

în parlament opt evrei. Politica adoptată de ei era denumită „politica săsească", făcând referire la şaşii din Transilvania, care în schimbul unor avantaje şi o anumită autonomie, îşi ofereau sprijinul oricărui regim sau guvern. Această înţelegere încheiată de către evrei se baza pe anumite revendicări precum punerea exactă în aplicare a Tratatului de Pace de la Paris privind acordarea cetăţeniei, promulgarea unor legi privitoare la organizarea comunităţilor evreieşti şi acordarea de subvenţii acestora. Partidul Naţional Liberal care a ieşit învingător nu a uitat această „trădare" a evreilor, lucru care se va observa în dezbaterile pentru elaborarea noii Constituţii. Dorinţa evreilor reprezentaţi în principal de Adolphe Stern, era includerea articolului 7 în cadrul noii Constituţii, însă guvernul român refuza aceasta.

Un exemplu în acest sens este articolul 133 redactat de senatorul Dissescu care prevedea că: „Evreii care la 2 august 1914 erau domiciliaţi în Vechiul Regat şi care n-au avut supuşenie străină sunt recunoscuţi cetăţeni români de plin drept şi fără nici o formalitate"[9]. Acest articol încălca atât prevederile articolului 7 din Tratatul minorităţilor dar şi sistemul de decrete-lege denaturalizare, deoarece acum domiciliul era principala condiţie pentru obţinerea cetăţeniei, astfel încât evreii care nu aveau domiciliul în Vechiul Regat înainte de 2 august 1914 îşi pierdeau cetăţenia. În aceste condiţii evreii au decis să nu voteze constituţia, astfel că se va ajunge la o soluţie de compromis, sugerându-se forma următoare: „Evreii care, la 20 august 1920, erau născuţi sau locuiau în unul din teritoriile României Mari şi care nu se pot prevala de o altă naţionalitate sunt recunoscuţi ca cetăţeni români de plin drept şi fără nici o altă formalitate"[10]. Această formă recunoştea drepturile tuturor evreilor de pe teritoriul României, însă un alineat adăugat ulterior, aducea din nou mari probleme evreimii dar situaţia nu a mai putut fi salvată.

Arătăm faptul că, următoarea etapă care a reglementat situaţia evreilor a fost „*Legea pentru aplicarea tratatelor de pace cu privire la constatarea, dobândirea şi pierderea naţionalităţii române*", elaborată de ministrul de justiţie Mârzescu. Ministrul venea cu noul proiect de lege, pentru a se fixa şi verifica cu precizie naţionalitatea locuitorilor din teritoriile alipite, făcând aluzie la refugiaţii veniţi din Rusia. Această lege ataca direct comunitatea evreiască întrucât apărea necesitatea dovedirii prin documente apartenenţa sau domiciliul în ţara noastră.

---

[9] Pentru o analiză pertinentă, a se vedea: „Viitorul" şi „Curierul Israelit" din 4 februarie 1923 apud. Carol Iancu, *op. cit.*, p. 90.
[10] A se vedea: „Curierul Israelit" din18 martie 1923, în Carol Iancu, *op. cit.*, p. 92.

Uniunea Evreilor Români a reacţionat împotriva acestui proiect însă a fost în zadar deoarece legea a fost votată de Parlament la 24 februarie 1924. Rezultatul acesteia a fost pierderea cetăţeniei a unui număr mare de evrei, între 80 000 şi 100 000, care de acum sunt excluşi de societate, nemaiavând drept de muncă într-o serie mare de profesii, nu mai puteau accede la funcţii publice, nu puteau să devină proprietari de terenuri, copii acestora erau excluşi din şcolile publice şi în final puteau fi expulzaţi după un an în afara ţării.

Trebuie adăugat totodată că evreii încep o luptă prin presă, mii de procese în justiţie, dar şi în arena politică pentru a obţine modificarea acestei legi, Wilhelm Filderman, care ajunsese preşedintele Uniunii Evreilor Români declara: „Zi de zi, an de an, reveneam, insistând neobosit”[11].

Până în anul 1932 situaţia a rămas aceeaşi, an în care o nouă iniţiativă guvernamentală privitoare la minorităţi, a ministrului justiţiei Valer Pop a produs nemulţumiri mai mari în rândul evreilor.

Noul proiect de lege agrava situaţia, el prevedea dovedirea continuităţii de locuire între 1 decembrie 1918 şi data prezentă (februarie 1932) a celor ce intrau sub incidenţa legii cât şi dovedirea plăţii taxelor şi impozitelor de către aceştia cât şi de către părinţii lor. Nerespectarea acestor condiţii puteau atrage sancţiunea cu amendă între 50 000 lei şi 100 000 lei cât şi pedeapsa cu închisoarea. Din fericire pentru minorităţile din România, acest proiect de lege nu a fost acceptat, statutul rămânând cel oferit de „Legea Mârzescu” până în anul 1938 şi noua legislaţie a guvernului antisemit condus de Octavian Goga.

Legea minorităţilor din 1924 a aplicat în continuare principiul naturalizării individuale, contrar celei colective, prevăzute de articolul 7 al Tratatului minorităţilor, creând pentru evrei o situaţie similară cu cea din Vechiul Regat dinainte de 1918, apărând o categorie de evrei fără cetăţenie.

Trebuie menţionat, de asemenea, că toate aceste prevederi au afectat dezvoltarea societăţii evreieşti per ansamblu, creând probleme interioare în rândul cultelor evreieşti, a învăţământului şi funcţionării sistemului educaţional evreiesc dar şi a folosirii limbii materne.

Este necesar să se sublinieze că, comunitatea evreiască din România, fiind împărţită între aşchenazi şi sefarzi, ortodocşi şi moderniști a întâmpinat dificultăţi în privinţa

[11] În acest sens, a se vedea, W. Filderman, (2004), *Mémoires, Memoirs and Diaries*, Editura Jean Ancel, Tel Aviv, p. 239.

reprezentării sale. Împărţirea aceasta ducea la dispersarea evreiască şi slaba reprezentare a intereselor sale.

Acordarea statutului juridic comunităţilor evreieşti, astfel încât acestea să poată fi reprezentate în justiţie, să primească moşteniri sau donaţii în nume propriu, să posede bunuri, să ceară subvenţii, a fost reglementată nu mai devreme de Legea cultelor 1928. Această lege a rămas în vigoare până în anul 1940 când este interzisă existenţa acestor comunităţi odată cu venirea la putere a guvernului Antonescu. Nu este de uitat însă că articolul 72 al Constituţiei din 1923, prevedea că erau numiţi membrii ai Senatului toţi şefii confesiunilor recunoscute de stat şi care numărau peste 200 000 credincioşi, astfel că evreii au fost reprezentaţi în Senat în principal de rabinul Iacob Niemirower din 1926 până în 1939 când a decedat, iar mai apoi a fost ales rabinul Alexandru Şafran.

După cum bine ştim, învăţământul în cadrul societăţii evreieşti[12], este deosebit de important însă a întâmpinat probleme deosebite. Această realitate o putem observa şi în România Mare a perioadei interbelice, când lupta evreilor s-a dus şi pentru recunoaşterea drepturilor la învăţământ.

Realitatea şcolilor evreieşti dinaintea Primului Război Mondial, din Bucovina şi Transilvania era foarte diferită de cea din Basarabia. În cazul primelor două regiuni amintite, spre exemplu, evreii au reuşit să dezvolte un anumit număr de şcoli evreieşti sau să studieze la şcoli de stat. În Basarabia în schimb, legislaţia discriminatorie şi antisemitismul au făcut ca evreii să îşi dezvolte de timpuriu o reţea de şcoli particulare. În Moldova, deşi aceştia primeau autorizaţie pentru funcţionare a şcolilor, existau o sumedenie de restricţii, printre care cea de a elibera diplome de absolvire a studiilor sau taxe pentru susţinerea examenelor.

După 1918, pentru a crea o imagine bună în ocident, autorităţile române au promovat o politică încurajatoare învăţământului minorităţilor, dorind să se alinieze prevederilor Tratatului de la Saint-Germain. Schimbarea, a avut loc odată cu venirea Partidului Liberal la putere care a impus un proces de românizare forţată, iar o nouă idee a apărut şi anume cea de

[12] Educaţia în cultura ebraică ocupă un loc aparte, pe care îl putem observa încă din rândurile Bibliei, când unul din rolurile conducătorilor poporului evreu era de a îi învăţa pe oameni. În acest sens îl putem aminti pe Moise care primeşte tablele legii ca şi cod după care evreii să se ghideze, Solomon care scrie pilde cu acelaşi scop dar şi Isus care în timpul vieţii lui învăţa pe oameni. „Biblia, literatura veche şi istoria evreească nu trebuie să ne fie simple „obiecte" de învăţătură în accepţiunea şcolărească a acestui cuvânt, ci trebuie să trăiască viaţa vie în noi" este menţionat de către Ruth Weiss în articolul „Educaţia culturală evreească", apud Ruth Weiss, „Educaţia culturală evreească" în *Femeia Evree* – No. 8, Sâmbătă 9 Februarie 1929, p. 1.

De asemenea, educaţia se face în vederea participării cu putere creatoare la cultura universală, limba ebraică fiind mijlocul prin care aceasta să se realizeze.

şcoli confesionale, conform căreia elevii nu puteau studia în alte şcoli de altă credinţă religioasă decât cea căreia aparţineau. Chiar Nicolae Iorga afirma „şcolile minorităţilor ne privesc prea puţin”[13].

Noul context s-a dictat printr-un număr de ordonanţe ale guvernului în 1923 şi 1924. Printre prevederile acestora se numărau şi cea a examenelor care trebuiau susţinute în faţa unei comisii speciale, profesorii să fie cetăţeni români şi să fi trecut examene de istorie, geografie, limbă şi drept constituţional. Efectul acestora a fost închiderea liceului numărul 4 din Chişinău, care era singurul liceu de stat, interzicerea ebraicii ca limbă de învăţământ şi închiderea grădiniţelor care foloseau această limbă, imposibilitatea de a se ţine ore duminica.

Este necesar să se mai observe că, evreii au reacţionat prin intermediul presei evreieşti dar şi a unor moţiuni sau chiar un memorandum intitulat „*Dezastrul şcolilor noastre: ce se petrece în Basarabia*”. Ceea ce aceştia cereau era ca autorităţile române să respecte prevederile Tratatului de la Saint-Germain.

Nu în ultimul rând, precizăm faptul că, în luna mai a anului 1925 apare proiectul Legii Angelescu, sau „*Proiect de lege asupra învăţământului particular*”, prin care se întăreşte mai mult autoritatea guvernului asupra sistemului educativ particular. După prevederile noului proiect, şcolile aveau nevoie de un aviz prealabil pentru funcţionare, puteau avea propriile programe dar nu puteau să elibereze diplome, elevii nu aveau dreptul să se prezinte la examenele instituţiilor de învăţământ superior şi trebuiau să plătească taxe pentru susţinerea examenelor, dar lovitura cea mai puternică a fost paragraful 35 care prevedea ca limba de învăţământ a minorităţilor să fie cea maternă în afară de evrei. Acest paragraf impunea de fapt limba maternă la evrei, care acum devenise limba română. Problema limbii de predare era vitală în mod aparte pentru evreii din Transilvania, care maghiarizaţi fiind, având ca limbă maghiara sau germana, trebuiau să frecventeze şcoli româneşti. Tratatul minorităţilor din 1919 care garanta dreptul minorităţilor de a studia în propria limbă era şi în felul acesta încălcat.

În legătură cu aspectele prezentate anterior, subliniem următorul fapt, Rabinul I.L. Ţirelon, Natan Lerner, Adolphe Stern, Iacob Pistiner au fost câţiva dintre cei care luptat împotriva acestui proiect. Natan Lerner ironiza pe ministrul Angelescu care a venit cu „noua teorie” potrivit căreia limba maternă a unui popor poate fi stabilită printr-o decizie ministerială. Adolphe Stern remarca că: „nu prin constrângere se poate naşte şi dezvolta

[13] A se vedea, în acest sens, „Neamul Românesc”, din septembrie 1924, apud. Carol Iancu, *op. cit.*, p. 127.

dragostea de ţară" iar Iacob Pistiner spunea că, presiunea impunerii limbii ar putea provoca efectul contrar asimilării acesteia, oferind exemplul românilor de sub regimul maghiar din Transilvania perioadei dualiste.

Rezultatul acestor acţiuni a produs însă o modificare a legii astfel că se permite în cele din urmă folosirea limbii evreieşti ca limbă de predare însă nu se precizează şi posibilitatea de examinare finală în această limbă. De asemenea, treptat un număr mic de şcoli obţin dreptul de a aproba certificate, taxele de examen scad treptat iar duminica dimineaţa este acceptată ca zi de studiu.

Este necesar să se sublinieze de asemenea că, nici tratativele cu Iuliu Maniu din fruntea Partidului Naţional Ţărănesc nu aduc mari schimbări a acestei legi aşa încât legea va rămâne în vigoare până în anul 1940. Este drept că acest proces de românizare nu îi viza doar pe evrei, chiar şi numărul şcolilor primare şi secundare cu limba de predare în maghiară sau germană a scăzut.

În fine, în tot acest context, putem constata o emancipare treptată dar foarte lentă a evreilor, care este în contrast cu o puternică atitudine antisemită, atmosferă care caracteriza întreaga Europă interbelică.

BIBLIOGRAPHY:

1.Carol Iancu, (2000), Evreii din România 1919-193. De la emancipare la marginalizare, Editura Hasefer, Bucureşti

2.Constituţia României din 1866

3.Radu Bălaş, Kocsis Francisko, (2003), *370 de zile de teroare*, Editura Fundaţia Cronos, Târgu Mureş

4.Ruth Weiss, „Educația culturală evreească" în *Femeia Evree* – No. 8, Sâmbătă 9 Februarie 1929

5.Tratatului minorităţilor, din 9 decembrie 1919, publicat în „Monitorul Oficial" din 26 septembrie 1920

6.Wilhelm Filderman, (2004), *Mémoires*, *Memoirs and Diaries*, Editura Jean Ancel, Tel Aviv

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE NUPTIAL RITE - A FORM OF COMMUNICATION IN THE TRADITIONAL SOCIETY

Janeta Maria Pleșa- Iuga, PhD Student, West University of Timișoara

Abstract: The present research propose to analyze the wedding as a form of communication in the traditional society. Communication, at this level, is achieving by the rites that link the individual with the superior entities, meant to restablish the social balance. What is communicated through the nuptial rite? The way in which individuals of the traditional society bear the transitions that are brought by marriage, the rules and social values which they must to assume them together with the status' change. Therefore, the nuptial rite as a form of communication is an important document of social history or, with other words, a benchmarck regarding the Romanian people's identity.

Keywords: wedding, rite, communication, identity, tradition

Lucrarea de faţă are ca temă nunta în comunitatea tradițională. Această temă vine să completeze cercetarea pe care o realizez în privinţa riturilor de trecere în structura obiceiurilor vieţii de familie. Aşadar, voi realiza o analiză a nunţii pe modelul riturilor de trecere, teoretizat de Arnold Van Gennep în 1909, întrucât ritualul nupţial reprezintă manifestarea cea mai complexă a celor trei secvenţe implicate în structura riturilor de trecere: despărţire, trecere, integrare. Prin aceste rituri se realizează, totodată, o comunicare simbolică, un limbaj coregrafic, actanțial.

Elementul de noutate al acestei lucrări vine din faptul că unele dintre satele pe care le-am supus cercetării nu au fost anchetate de către etnologi. Există puţine lucrări cu privire la obiceiurile vieţii de familie din Plaiul Cloşani, acestea prezintă însă şi un dezavantaj pentru cititor, prin aceea că sunt doar descrise obiceiurile, nu şi analizate din perspectiva semantismului lor.

Nunta - excurs bibliografic

De-a lungul timpului, studierea fenomenului nupţial s-a bucurat de importanţa cuvenită, fiind în atenţia mai multor cercetători, care s-au axat pe diverse arii geografice,însă mai puţin zona etnografică a Mehedinţiului.

La sfârşitul secolului al XIX-lea ceremonialul nupţial este reliefat în lucrarea Elenei Sevastos (*Nunta la români, studio istoric etnografic comparativ*, Editura Academiei Române, tipografia Carol Gòbl, 1889). Cu acelaşi titlu apare în 1890 volumul lui Simion Florea Marian. Elena Sevastos a câştigat Premiul Eliade Rădulescu al Academiei (1888), însă peste ani, lucrarea lui Simion Florea Marian s-a dovedit un reper incontestabil prin bogăţia informaţiei oferite.

O cercetare temeinică a nunţii din Mehedinţi a realizat-o Isidor Chicet. Acesta susţine că până la Elena Sevastos şi Simion Florea Marian, s-a remarcat Dimitrie Cantemir cu *Descrierea Moldovei*, unde prezintă, pe larg, obiceiuri la logodnă şi la nuntă.

Un prim chestionar de nuntă a fost realizat de B. P. Haşdeu, publicat în revista „ Columna lui Traian''. Alte chestionare de nuntă au fost întocmite, de-a lungul timpului, de Constantin Brăiloiu şi H.H.Stahl, elaborate de colectivul Atlasului Etnografic Român.

În perioada anilor 1925-1935, Ernest Bernea a constatat, având la bază observaţiile din satul Drăguş, din Ţara Oltului, că „ Nunta este o manifestare colectivă cu un caracter organic în multiplicitatea ei de elemente şi forme; ea este o împletire vie de elemente şi forme spirituale, religioase şi magice, de elemente şi forme estetice, juridice şi economice. Nunta este o manifestare a satului întreg care interesează deosebitele categorii sociale de oameni, categorii de neam, de stare materială, de vârstă, de sex şi care se realizează printr-o seamă de deprinderi sociale, de tradiţii'' (Chicet, 2010:17), aceasta fiind considerată o primă viziune sociologică asupra nunţii. Mai târziu, Vasile Tudor Creţu constată că „prin articulaţiile sale, ceremonialul nunţii nu este doar un rit de trecere, ci în primul rând un ceremonial bine realizat al întemeierii.'' (Creţu,1988:69) Dintr-o altă perspectivă, în aceeaşi perioadă a anilor '80, este analizată nunta de către Ivan Evseev. Acesta are în vedere simbolurile ceremonialului nupţial, considerând nunta un sistem semiotic unitar: „ În pofida unor variaţii regionale şi a unor modificări suferite în timp, ritualul nupţial românesc reprezintă un sistem semiotic relativ unitar, constituit dintr-o serie de elemente constante, care îi definesc specificul naţional, înscriindu-l totodată într-o tipologie a riturilor de trecere întâlnite deopotrivă în aria

folclorică balcanică şi central-europeană, precum şi în zone geografice şi culturale mai îndepărtate de noi în spaţiu şi timp. Caracterul de sistem de semne al nunţii este dat de faptul că în scenariul nupţial nu există gesture, acte, obiceiuri, cuvinte sau obiecte întâmplătoare, lipsite de o anumită semnificaţie, iar totalitatea sensurilor vehiculate prin aceste semne e modelabilă prin intermediul unei semiotici a opoziţiilor şi a reconcilierii sau depăşirii polarităţilor''. (Evseev, 1987:182)

Un alt nume important în ceea ce priveşte cercetarea etno – folclorică este Ion Ghinoiu. Acesta consideră nunta drept un „ ceremonial de consacrare a familiei, de procreare şi de întemeiere, prin actul nupţial, a unui ciclu vital. Nunta este o rezolvare ingenioasă a problemelor juridice, economice şi psihice fără de care bărbatul nu poate câştiga dreptul de a avea o soţie şi femeia de a naşte copii. Acest moment hotărâtor pentru derularea firească a vieţii sociale era pregătit temeinic prin educaţia diferenţiată pe sexe a copiilor în familie şi instituţiile juvenile (Ruptul turtei pentru fete şi Tăiatul Moţului pentru băieţi la vârsta de unu sau trei ani; Însurăţitul şi Înfrăţitul). Intrarea şi activităţile tinerilor în ceata de Feciori, Şezătoarea Fetelor şi Hora satului marcau încheierea educaţiei matrimoniale la <<şcoala tradiţiei>>(…).'' (Ghinoiu,1997:138)

După acest moment, au loc o serie de rituri de separare si de agregare, o dată cu formarea cuplurilor, desprinderea mirilor de familiile în care s-au născut, părăsirea casei părinteşti de către mireasă, intrarea într-un neam nou, schimbarea de statut etc. Toate aceste sevenţe ale ceremonialului nupţial, pot genera tensiuni sufleteşti şi dezechilibre economice. Astfel de crize pot influienţa negative soarta familiei. Însă echilibrul poate fi restabilit în timpul nunţii prin acte rituale, oraţii şi ceremonii. Astfel, nunta este văzută ca un amplu scenariu ritual prin care tinerii necăsătoriţi „părăsesc temporar lumea profană, pătrund în lumea divină unde procreează şi redevin, după noaptea nunţii, oameni obişnuiţi [...] Trecerea pasageră de la profan la sacru dă putinţa omului să creeze el însuşi omul". (Ghinoiu, 2008:214)

O lucrare foarte bine sistematizată în privinţa ceremonialului nuptial din Mehedinţi o constituie vol. I *Oltenia, Sărbători şi obiceiuri*, sub coordonarea lui Ion Ghinoiu în care se regăsesc răspunsurile la chestionarele emise pentru Atlasul Etnografic Român, în anii '70-'80. Această lucrare complexă a apărut sub egida Academiei Române şi a Institutului de

Etnografie şi Folclor „ Constantin Brăiloiu''. Au fost cercetate aici 12 comune din judeţul Mehedinţi. Una dintre aceste commune, anume Izverna, face parte din Plaiul Cloşani şi se încadrează în sfera noastră de cercetare. În cadrul acestui volum, nunta în Mehedinţi a fost structurată astfel: Peţitul, Logodna, Zestrea, Chemarea la nuntă, Participanţii la nuntă, Practici şi obiecte ceremoniale şi rituale, Alaiul de nuntă, Masa mare, Obiceiuri după nuntă.

„ Ceremonialul nunţii este un ceremonial de trecere, în care cei doi deţin poziţia centrală, mirii sunt în co-acţiune cu ceilalţi purtători de rol (…)''.(Comanici, 2001:152)

Nunta este un eveniment ceremonial prin intermediul căruia are loc o schimbare de status, formându-se astfel familia care conturează aspectul social şi economic al satului tradiţional. Tinerii, prin căsătorie, dobândesc un nou status, cel al omului căsătorit. Din punct de vedere social, căsătoria este un „ prag consacrator al individului'' (Comanici, 2001:144), de aceea grecii o numeau cu termenul telos-„consacrare''. Nunta la fel ca naşterea sau înmormântarea fascinează pe omul modern deoarece stă sub semnul misterului prin acţiunile pe care le întreprind actanţii şi mai cu seamă prin semnificaţiile acestor acţiuni. Frumuseţea nunţii din plaiul Cloşani este dată de gândirea magică a oamenilor din această zonă, realizând prin acest eveniment o trecere de la profan la sacru .

„ Căsătoria constituie evenimentul cel mai important din viaţa omului acordându-i acestuia un alt status, plasându-l într-un sistem de roluri şi relaţii la nivelul comunicării cotidiene, dar şi în planul forte al comunicării ceremoniale. Căsătoria instituie la nivel social un prag fundamental de liminalitate (…). (Comanici, 2001:145)

Ritul – identitate şi formă de comunicare

Riturile de trecere în structura obiceiurilor vieţii familie prin particularităţile lor performate în cadrul unui grup sau prin trăsăturile comune care îi unesc cu alte grupuri, conferă identitate membrilor aparţinători. Şi când spunem identitate ne referim aici la cele două sensuri ale identităţii acceptate de antropologia modernă. Pe de o parte este vorba de identitatea etnică, iar pe de altă parte de identitatea culturală. Relaţia identitate etnică-identitate culturală o clarifică cercetătoarea Ofelia Văduva. Autoarea găseşte util să se facă o diferenţiere clară între cele două concepte. Astfel, identitatea etnică se referă la elementele de unicitate, la acele aspecte care deosebesc o colectivitate sau un grup de altele, în timp ce identitatea culturală se referă atât la caracteristicile comune ale unui grup, cât şi la cele

diferenţiatoare. Interesantă este opinia lui Franz Boa care susţine că „a trăi în cultura ta este ca şi cum ai vorbi limba ta, deci poţi să nu-i cunoşti regulile, dar să conştientizezi apartenenţa ta la acea cultură." (Ofelia Văduva, 2006:22)

Astfel se întâmplă şi cu membrii comunităţilor tradiţionale din Plaiul Cloşani, care chiar dacă nu mai cunosc sensul originar al obiceiurilor, acestea tot mai sunt performate în credinţa că aşa este bine să se facă. Aşadar, identitatea satelor din Plaiul Cloşani, se exprimă prin simboluri şi practici specifice normelor şi valorilor acestei colectivităţi, conturând astfel un fenomen identitar. Cu alte cuvinte, riturile de trecere în structura obiceiurilor vieţii de familie conferă coeziue în cadrul societăţilor tradiţionale şi le proiectează un profil prin care se disting de alte grupuri.

Riturile de trecere în structura în structura obiceiurilor vieţii de familie fac parte din sfera culturii tradiţionale orale. Ritul în sine reprezintă un canal de comunicare la nivelul societăţii tradiţionale pentru că însăşi cultura din care face parte „ există integral şi exclusiv sub forma oralităţii."(Boldureanu, 2003:12)

Adrian Fochi, într-una din lucrările sale, lansează ideea că în cadrul culturii tradiţionale faptele folclorice cuprind o serie de elemente nonverbale (gestică, mimică, mişcări ale corpului) care conferă, la rândul lor, complexitatea acestui tip de cultură, însumând o multitudine de coduri, aşteptând să fie decriptate prin analiza entnologului. Aşadar, „folclorul, în manifestarea sa autentică propriu-zisă este un act de comunicare caracterizată prin genurile de ascultare". Genurile de ascultare se axează pe binomul vorbire-ascultare şi pun în mişcare patru elemente- vorbitorul, mesajul, canalul şi publicul".(Boldureanu, 2003:45)

Riturile de trecere, în structura obiceiurilor vieţii de familie, presupun o schimbare de status, o restabilire a echilibrului social, având şi un rol de „normare" în cadrul comunităţii tradiţionale. Vorbind despre comunitate, ştim că aceasta implică relaţii sociale,astfel, indisociabil, trebuie să ne îndreptăm atenţia asupra modului în care se stabilesc aceste relaţii sociale. Analizând aceste aspecte, am constatat că liantul relaţiilor sociale îl constituie comunicarea, fie ea directă, nonverbală sau sub forma unor simboluri. La nivelul comunităţii tradiţionale mentalitatea colectivă este cea care face posibilă comunicarea la nivel magic-

simbolic. După cum menţionează Nicoleta Coatu, în lucrarea *Structuri magice tradiţionale*, există trei paliere ale comunicării în raport cu cel care emite sau performează mesajul:

1. comunicarea dintre cel care realizeză actul ritual,emiţător, şi subiectul uman asupra căruia se exercită acţiunea, receptor;

2. comunicarea dintre practician şi receptorul negativ, instanţa malefică, cea care provoacă dezechilibrul individului uman;

3. comunicarea dintre practician, performer şi receptorul sacru, instanţa superioară, divină.

Nunta - rit de trecere

Riturile de trecere, în contextul obiceiurilor vieţii de familie, presupun trecerea de la un stadiu la altul al existenţei, cuprinzând momentele esenţiale pe care le parcurge fiinţa umană: naşterea, nunta şi înmormântarea. Ceea ce ne acaparează atenţia în privinţa acestei teme constă în modalităţile de manifestare a omului în faţa acestor treceri. Andrei Oişteanu în *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, afirmă în legătură cu acestea că „ Un rezervor practic nesecat de informaţii privind mitologia română îl constituie manifestările şi textele folclorice, chiar dacă acestea au fost culese şi consemnate abia la jumătatea secolului al XIX-lea’’. (Oișteanu,1989:8)

Manifestările rituale de trecere alcătuiesc în viziunea lui Mihai Pop „un sistem de complexe inter-relaţii, un sistem corelat cu viaţa omului, cu viaţa neamului ca celulă fundamentală a societăţii noastre tradiţionale, cu viaţa comunităţilor mai mici sau mai mari, locale sau regionale. Sistemul este corelat la normele care organizează această viaţă, la regulile de convieţuire socială, la regulile după care omul îşi organizează, prin muncă, raporturile lui cu natura. Acest sistem de reguli, exprimat prin adagii, prin moduri de comportare, prin obiceiuri, asigură buna rânduire a societăţii tradiţionale, asigură o ordine echilibrată care, pentru a fi dinamică, era balansabilă, în aşa fel încât orice perturbare a ei, orice deteriorare să poată fi înlăturată şi buna rânduială să poată fi recuperată. Astfel, fiecare re-balansare ce ducea la restabilirea echilibrului putea să însemne un progres, să transforme entropia în valoare culturală” (Pop, 1999:1).

Aceste manifestări presupun o anumită formă de comunicare simbolică, determinată, la rândul ei, de o gândire simbolică. Etnologul Ioan Viorel Boldureanu, din cercetările realizate, ne aduce la lumină că ,,Totalitatea particularităţilor gândirii omului arhaic reflectată în primele lui creaţii spirituale, în religie, ritual, magie sau mit, ne-am obişnuit s-o numim gândire mitică, gândire mito-poetică sau gândire simbolică''. (Boldureanu, 2003:20)

Nunta tradiţională a românilor ca rit, din perspectiva lui Mihai Pop, „asigură buna rânduire a societăţii tradiţionale". (Boldureanu, 2003:2)

Nunta tradiţională se desfăşura în trei etape importante: rituri preliminare, liminare şi postliminare. Riturile preliminare cuprindeau: peţitul, tocmeala pentru zestre, stabilirea datei de logodnă şi nuntă, chemarea membrilor comunităţii la ceremonial, pregătirea costumelor ceremoniale de nuntă, alegerea persoanelor cu rol ceremonial, pregătirea spaţiului de nuntă, pregătirea colacilor, despărţirea mirilor de statutul de flăcău sau de fată. În cadrul riturilor liminale se încadrează: chemarea la nuntă, înfrumuseţarea mirilor, oferirea darurilor, Iertăciunea, colăcăria, schimburile rituale, scalda şi înveşmântarea mirilor, cununia. Cele mai importante momente postliminale sunt: conocăria, masa mică (la casa miresei), răpirea miresei, învelirea, împărţirea darurilor, Hora , scoaterea zestrei, Iertăciunea, despărţirea miresei de casa părintească, întâmpinarea la casa mirelui, masa mare, dezvelirea.

Actele rituale ale nunţii au tocmai rolul de a asigura trecerea de la stadiul de flăcău-fată la cel de bărbat-nevastă.

Astăzi, chiar dacă sensul ritual al multor obiceiuri s-a pierdut, acestea se manifestă ca acte care după anumite reguli bine stabilite, fiind prezente astfel în desfăşurarea ceremonialului . „S-a produs deci un fenomen de translaţie de pe planul sacral pe planul ceremonial, o schimbare de funcţie. Din funcţia veche a rămas o amintire care se concretizează prin credinţa că «este bine să se facă aşa». S-a produs un fenomen de deritualizare". (Boldureanu, 2003:17)

În orizontul mental tradiţional omul consideră că existenţa sa este guvernată unor forţe care au capacitatea de a le schimba cursul vieţii. Astfel, soarta este privită în mentalitatea românească drept ,,un plan al existenţei de la care omul nu se poate abate în momentele de răscruce ale vieţii (alegerea soţului, felul morţii), expus la naştere de Ursitoare, sinonim cu ursita şi destinul".(Ghinoiu,2008:279)

Întregul scenariu nupţial este traversat de credinţe magico-religioase. Acestea debutează încă din secvenţa practicilor premaritale de cunoaştere şi aducere a ursitului. În noaptea Sfântului Andrei sunt performate astfel de practice magice.

Secvenţele preliminare ale nunţii cuprind: întâlnirea tinerilor şi actul peţitului (al grăitului). Practic, peţitul este secvenţa care activează ceremonialul nupţial.

În ceremonialul nupţial, despărţirea tinerilor de vechiul statut este anticipată şi pregătită de momentul înveşmântării lor şi de luarea „iertăciunilor": „ Bună dimineaţa cinstiţi meseni / Cinstiţi nuni mari, / Cinstiţi socri mari, / Prin puţine cuvinte, / Pentru rugăminte, / Se roagă fiica voastră / Cu smerenie / Să-I daţi blagoslovenie / Şi cu plecăciune vine / Să-I daţi iertăciune.'' Aceste rituri de separare, aduc cu performarea lor, o situaţie încărcată de dramatism, mai ales în etapa desprinderii de casa părintească şi,astfel, de condiţia de fată.

Riturile de limită sunt întâlnite în parcurgerea drumului de către alaiul nunţii înspre cununia religioasă. Starea de limită între cele două condiţii presupune, pe lângă o situaţie de conflict între cele două neamuri, şi o situaţie ontologică supusă forţelor necurate, nefaste. Astfel, pentru înlăturarea pericolelor intră în funcţiune steagul, simbol viruloid cu funcţie apotropaică. Acesta este învârtit de către stegar deasupra capului în intersecţii şi în faţa Bisericii. Ritualul de purificare util acestei etape liminale, de oscilare între cele două stări constă în presărarea grâului amestecat cu sare pe drumul străbătut de miri până la Biserică. Împărţiriea colacului de nuntă la ieşirea de la ceremonia religioasă are semnificaţia anulării conflictului dintre cele două neamuri. Acest gest ne aminteşte de teoria lui Gennep (1909), potrivit căreia acest obicei marchează agregarea tinerei perechi în comunitate, anticipând ritualul comensualismului practicat la masa cununiei. Alaiul nunţii când ajunge la poarta miresei, desemnează o persoană să spună colocăşeniile, texte lungi şi umoristice, care au rolul de a convinge socrul, sub forma unei poveşti alegorice, să i-o înfăţişeze pe mireasă. Acest moment reprezintă o situaţie limită, de prag.

Riturile de separaţie şi, respectiv, de integrare a miresei în noul statut şi în noul neam, apar însoţite de transferuri de identitate ale tinerei în anumite secvenţe importante ale ceremonialului nupţial. Un astfel de transfer se produce în contextul conflictului dintre cele două neamuri, în momentul în care oamenii mirelui vin la casa miresei, fiindu-le prezentată o mireasă falsă(o păpuşă sau o altă femeie). Ritualul creează o situaţie tensionată pe care

trebuie să o depăşească neamul miresei, întrucât se separă de ei un membru important ce se va integra, prin nuntă, într-un alt neam. O altă schimbare de identitate se produce în secvenţa numită învelitul miresei sau îmbrobodirea. Faptul că la casa mirelui, mireasa este întâmpinată cu o măsuţă rotundă ce are pe ea un pahar cu apă şi bani, iar mireasa este învârtită de trei ori pe această măsuţă, iar apoi varsă paharul cu apă, constituie un rit de integrare în noul neam.

Secvenţa ceremonială în care zestrea miresei este adusă la casa mirelui este un obicei care implică atât un rit de separare, prin plecarea definitivă a fetei din casa părintească, cât şi unul de integrare, dat de intrarea şi rămânerea acesteia în casa mirelui.

„Nunta celebrează ciclurile reproductive-biologice- şi productive-sociale- ale ordinii culturale, ea reprezintă un eveniment social care reifică norme şi valori sociale". (Kligman, 2005:58)

Ritualurile care se derulează pe parcursul nunţii restabilesc ordinea socială şi marchează trecerea de la un statut social la altul. „ Pe parcursul nunţii, se subliniază tranziţiile aduse de căsătorie, scoţând în prim-plan preocupările principale ale comunităţii, precum şi valorile culturale centrale ale ei, cu toate tensiunile interne inerente.Deoarece căsătoria ca şi moartea presupune schimbări radicale în sinele individual şi colectiv, atât în termeni biologici, cât şi sociali, cele mai elaborate scheme culturale ale nunţii se referă la dimensiunea multistratificată a înstrăinării, separării, morţii, precum şi la onoare şi ruşine. Locul simbolic al fuzionării acestora este mireasa". (Kligman, 2005:205)

Nunta reprezintă unul dintre cele trei mari rituri de trecere, unul dintre evenimentele cele mai importante din viaţa omului. Încă din trecut poporul român şi în mod special societăţile tradiţionale acorda căsătoriei o importanţă deosebită, acest eveniment având un caracter economic, social, moral, biologic, dar şi normativ. Acest eveniment se încadrează în riturile de trecere deoarece presupune o schimbare a statutului relaţiilor sociale ale individului, trecerea de la un mod de a se comporta la altul, implicând schimbări fundamentale şi la nivelul realţiilor familiale sau de grup. Căsătoria este ritualul de trecere în care protagoniştii participă activ şi sunt conştienti de schimbările de statut care se produc odată cu acest eveniment .

Gail Kligman susţine că „ Ritualurile ciclului vieţii încorporează norme, valori şi reguli ale universului social pe care îl reprezintă. Prin aceasta, ele reflectă trecutul şi constituie prezentul - astfel jargonul ritualic reflectă şi constituie simultan realitatea socială. (Kligman, 2005:14)

Nunta este cea care marchează trecerea de la vârsta fecioriei la maturitate. Orice schimbare în starea unui individ atrage după sine acţiuni şi reacţiuni între sacru şi profane. Aceste acţiuni sunt atent supravegheate de comunitatea tradiţională şi reglementate atunci când e cazul, astfel încât societatea generală să nu fie afectată în vreun fel. Însăşi existenţa necesită trecerea succesivă de la o stare socială la alta: viaţa individuală este alcătuită dintr-o succesiune de etape, precum: naşterea, pubertatea socială, căsătoria, paternitatea, propăşirea clasei, specializarea ocupaţiei, moartea. Şi fiecăruia dintre aceste ansambluri i se raportează ceremonii al căror obiect este identic: realizarea trecerii individului dintr-o situaţie determinată la o altă situaţie determinată. Obiectul fiind acelaşi, este absolut necesar ca mijloacele folosite pentru a-l atinge să fie, dacă nu identice în detaliu, cel puţin analoge, individul transformându-se după ce a străbătut mai multe etape şi a depăşit mai multe frontiere. De aici, asemănarea generală a ceremoniilor naşterii, copilăriei, pubertăţii sociale, logodnei, căsătoriei, graviditătţii, paternităţii, funeraliilor şi iniţierii în societăţile religioase.

Acest rit de trecere ne expune stările şi etapele prin care fiecare individ trebuie să treacă. Riturile de căsătorie care conţin îndeosebi rituri de agregare definitivă la noul mediu, de integrare în noul neam. Obiceiurile în legătură cu căsătoria constituie importante documente de istorie socială, repere ale identităţii poporului român. Ca ceremonial de trecere, întreaga desfăşurare a obiceiurilor în legătură cu căsătoria cuprindea cele trei etape principale: logodna, nunta şi obiceiurile de după nuntă, în unele locuri, şi răstimpul până la naşterea primului copil. Ceremonialul nupţial poate fi privit, în general, sub două aspecte: cel de ceremonial de trecere şi cel de spectacol popular. Astfel, la nivelul comunităţii tradiţionale, putem remarca producerea unui anumit dezechilibru prin plecarea celor tineri din rândul categoriilor de tineret cărora le aparţineau, prin plecarea din familiile lor şi, mai ales, prin plecarea miresei de la casa părintească, producându-se uneori ciocniri de interese şi sentimente. Majoritatea riturilor din cadrul ceremonialului nupţial au scopul de a rezolva aceste conflicte, de a restabili echilibrul comunităţii săteşti. Conflictul se rezolva prin integrarea miresei în familia mirelui, prin stabilirea de noi legături de rudenie.

Peţitul

În comunitatea tradiţională oamenii, fiind ocupaţi cu muncile agricole, nu aveau posibilităţi variate să se întâlnească şi să se cunoască mai bine. Sărbătorile sau şezătorile erau un bun prilej de a-şi întâlni ursitul. Modalitatea cea mai bună pentru cunoaşterea reciprocă între tineri era în primul rând hora. Dacă tinerii se plăceau îi înştiinţau pe părinţi şi apoi mergeu în peţit.

În 1716 peţitul se desfăşoară simultan cu logodna. Acesta se desfăşoară sub forma unei manifestări sacre prin scenariul ritual puternic metaforizat. Drept aceea, dacă unui flăcău îi place o fată, atunci el trimite la părinţii ei oameni pe care ei îi numesc , cu o rostire latinească stricată, peţitori, adică *petitores* . Aceştia iscodesc mai întâi de departe gândurile bătrânilor, ca să nu păţească ruşinea să nu vrea părinţii fetei. Dacă se bagă de seamă însă că aceştia vor s-o dea, atunci se duc cu toate rudeniile mirelui în casa fetei. Cel mai de seamă dintre peţitori era numit *staroste*, acesta avea rolul de a rosti o oraţie, precum urmatoarea: “Moşii şi strămoşii părinţilor noştri, umblând la vânat au dat peste ţara în care locuim noi acum şi în ţara asta trăim, ne hrănim şi ne întărim cu laptele şi mierea ei. Imboldit de pilda lor, măritul boier cutare, în vreme ce umbla dupa vânat pe câmpii, prin codri şi prin munti, a dat de o ciută, care, sfioasă şi cuminte nu i-a îngăduit să-i vadă fata ci a luat-o la fugă şi s-a ascuns. Am pornit pe urmele lăsate de copitele ei, care ne-au adus pană în casa aceasta; de aceea, voi trebuie să ne dati sau să ne arătati încotro a fugit vînatul pe care l-am gonit cu osteneală şi sudoare din pustietăţi" (Chicet, 2010:33). Părinţii fetei nu voiau să recunoască de la început că în casa lor se afla un astfel de vânat, însă dacă peţitorii insistau, atunci li se aducea o fată bătrană, îmbrăcată urât, întrebându-i pe tineri dacă respectiva este ciuta pe care o căutau. Peţitorii neagă ca aceasta ar fi vânatul, adaugând o descriere amănunţită a ciutei pe care o urmăreau („ vânatul lor are plete bălaie, ochi de şoim, dinţi ca şiragul de mărgele, buze mai roşii decat cireşele, trup ca de leoaică, pieptul ca de gâscă, gat ca de lebădă, degete mai netede decât ceara şi fata mai strălucitoare decât soarele şi luna") (Chicet, 2010 :34). Dacă nici astfel părinţii nu recunoşteau ca au în casa un vanat, atunci peţitorii anuntau ca vanatul va fi luat cu sila şi vor recurge la arme. Atunci părinţii scoteau fata ce era aranjată în funcţie de posibilităţile familiei, iar peţitorii confirmau că aceasta era ciuta mult căutată. După această etapă, este chemat un preot în faţa caruia logodnicii făceau schimbul de inele. In cazul în care

preotul nu putea să participe, atunci se apela la un vecin mai bătrân. După schimbul de inele se întindea o masă şi se hotăra ziua nunţii.

Oraţia de peţit a rezistat până la începutul sec. al XX-lea. Ea apare şi în studiul din 1890 al lui Simion Florea Marian *Nunta la români.*

In Mehedinţi, în 1878, peţitul se făcea astfel : se trimitea băiatul însoţit de rude la părinţii fetei. Dacă fetei îi plăcea de băiat, iar familia fetei era de acord cu acesta, atunci se duceau căutătorii de casă la ginere. Căutătorii de casă aveau rolul de a face investigaţii privind caracterul şi starea materială a familiei în care avea să se integreze fata. Peţitorii se duceau în peţit, de regulă, seara, deoarece în caz că se izbeau de un refuz din partea familiei fetei să nu se afle în sat.

Peţitorii mergeau la casa fetei de măritat cu o sticlă cu rachiu sau o ploscă. Aceştia îi rugau pe părinţii fetei să guste din rachiul adus. Dacă părinţii refuzau să guste din rachiu era semn ca nu vor să o promita băiatului, iar peţitorii plecau supăraţi la casele lor. Interesant este că în zona de nord a Plaiului Cloşani exista obiceiul darurilor simbolice. Astfel că fata îi daruia băiatului o scoarţă, drept simbol al statorniciei. Dacă fata realiza un astfel de gest însemna că ea împreună cu familia ei îl acceptau pe tânăr.

La Izverna, Cireşu sau Hinova observăm un aspect nou cu privire la nuntă (în jurul anului 1980) şi anume : peţitorii rosteau formula „ Buna dimineaţa" indiferent de ora în care avea loc peţitul. Isidor Chicetne lămureşte că aceasta este o „ formulă reper a întemeierii, care trebuie să înceapă o dată cu zorii, cu răsăritul, ca lumina răsărită suverană peste întuneric; începutul zilei fiind o întemeiere , tot aşa redau şi peţitorii acţiunea lor" (Chicet, 2010:36).

După 1990, peţitul căpată denumirea de grăit în Plaiul Cloşani, iar peţitorii se numeau graitori. Dintre grăitori făceau parte : ginerele, părinţii ginerelui, cumnatul de mână şi un bătrân din sat. Grăitorii mergeau să ceară fata în căsătorie sâmbata seara. Aceştia duceau cu ei o sticlă de ţuică sau vin roşu. La gura sticlei legau busuioc şi un fir de lână roşie. Este utilizat busuiocul deoarece acesta are valenţe magice. Dacă familiile cădeau de acord, atunci se stabileau data nunţii şi zestrea fetei.

In satul Izverna exista interdictia de a merge în peţit în zilele de post, deoarece există credinţa că trecerea de la un statut la altul nu se poate realiza pe deplin dacă nu sta sub semnul divinităţii.

In prezent peţitul a suferit o desemantizare, pierzând mult din fascinaţia de altădată. Astăzi, după ce tinerii se cunosc dinainte şi hotărasc ei să-şi întemeieze o familie, stabilesc o dată când băiatul împreună cu părinţii lui merg în peţit la casa fetei. Acest moment vine ca un bun prilej de a se cunoaşte mai bine cuscrii şi a se întelege în privinţa zestrei, dar şi asupra datei nunţii.

Concluzionând, ansamblul acesta de practici rituale, gestuale formează un limbaj complex cu valoare simbolică. Am observat că în comunitatea tradiţională există o corelaţie între practica rituală şi limbajul verbal-gestual. Studiul acestui sincretism îmi permite ca cercetător să decriptez anumite semnificaţii ale actelor rituale, ritualul nupțial îndeplinind funcţie de mediere şi comunicare socială, el însuşi fiind un canal de comunicare.(Panea, 2003:122)

Studiul față are un caracter parțial, urmând a fi tratat pe larg în lucrarea de doctorat, pe care o realizez în cadrul Școlii Doctorale de Științe Umaniste Timișoara, UVT.

BIBLIOGRAPHY:

1.Boldureanu, Ioan Viorel, *Universul legendei: Eseu despre orizontul mental tradiţional* (II), Timişoara, Editura Brumar, 2003

2.Chicet, Isidor, *Nunta în Mehedinţi*, Craiova, Ed. Fundației „ Scrisul Românesc’’, 2010

3.Comanici, Germina, *Cercul vieţii - roluri şi performanţă în obiceiurile populare*, Bucureşti, Editura Paideia, 2001

4.Creţu,Vasile Tudor, *Existenţa ca întemeiere*, Timişoara, Editura Facla, 1988

5.Evseev, Ivan, *Simboluri folclorice*, Timişoara, Editura Facla, 1987

6.Gennep, Arnold van, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iaşi, 1996

7.Ghinoiu, Ion, *Obiceiuri populare de peste an* , Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997

8.Ghinou, Ion, *Mică enciclopedie de tradiţii româneşti*, Bucureşti, Editura Agora, 2008

9.Kligman, Gail, *Nunta mortului.Ritual,poetică şi cultură populară în Transilvania*, Editura Polirom, Iaşi, 2005

10.Oişteanu, Andrei, *Motive şi semnificaţii mito – simbolice în cultura tradiţională românească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1989

11.Panea, Nicolae, *Folclor literar românesc (Pâinea, vinul şi sarea. Ospitalitate şi moarte)*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2005

12.Pop, Mihai, *Obiceiuri tradiţionale româneşti*, Bucureşti, Editura Univers, 1999

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

WAS THE PROTESTANT REFORM A BREAK INSIDE WESTERN CHRISTIANITY?

Diana Maria Dăian, PhD Student, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: In the European historiography of the last decades regarding the topic of the Protestant Reformation it appears that one can find a commonplace: the hypothesis according to which the Christianity (Christianitas, Respublica christiana)-understood as the territories that recognize the Pope as the supreme spiritual authority-has received a strong buffet in the sixteenth century, with the emergence and the spread of the reformative ideas. It is easily to admit this fact if we see the evolutions following the Wittenberg moment (1517), we mean the appearance of Martin Luther's thesis as a division scored within the Occidental Christendom, a fracture related directly to specific theologic innovations: the justification through faith (sola fide), the authority of the Bible (sola fide), the universal priesthood as well as the individual freedom.

Luther's Reformation has definitely brought a distinct perspective on understanding the Christendom, providing a new possibility of ensuring the soul salvation (the divine grace) and expressing the potential of the new movement to propose doctrinary solutions different from Rome. In spite of these aspects, in late Middle Ages, since the fourteenth century and for the entire fifteenth century, the Occidental Church has become the ground in which the seeds of the Reformation should have been placed. It is obvious the fact that at the fundament of the Reformation topic there has been not only the question of the indulgences, but we are dealing with the search for a new theologic synthesis, open to the transformations the society and the culture have been experiencing for the mentioned period.

Taking into account the considerations mentioned above, the present research aims at demonstrating that each debate on the Reformation should have its starting point in the events dating from the century before the appearance of Martin Luther's thesis (1517), becoming more relevant the idea that even before Luther's moment, we are dealing with the assertion of a new form of Christendom opposed to the Roman confession; we strongly believe that the first reformative exigences as well as the awareness of the necessity of a new change have not

been rooted exclusively in the high levels of the society (aristocracy) or in the limited groups of the theologians, but the „Reformation" has been developing at the time Martin Luther has made public his thesis on the gates of the cathedral from Wittenberg (1517), assuming the dimensions of a mass movement stimulated by concilliarism, husism, devotio moderna and Humanism.

Keywords: Respublica christiana, concilliarism, husism, devotio moderna, Humanism, civic Reformation

În istoriografia europeană a ultimelor decenii asupra problematicii Reformei protestante pare să-şi facă loc comun premisa potrivit căreia „Creştinătatea" (*Christianitas, Respublica christiana*)-în sensul teritoriilor care îl recunoşteau pe Papă drept autoritate spirituală supremă-a primit o puternică lovitură în secolul al XVI-lea, odată cu apariţia şi răspândirea ideilor reformatoare.[1] Este lesne de înţeles acest fapt dacă privim evoluţiile ce au urmat momentului Wittenberg (1517), deci publicării tezelor lui Martin Luther ca pe o ruptură apărută în cadrul Creştinismului occidental, o ruptură legată direct de inovaţii teologice specifice: justificarea prin credinţă (*sola fide*), autoritatea Bibliei (*sola Scriptura*), sacerdoţiul universal, liberul arbitru.

Justificarea prin credință este principiul potrivit căruia creștinul se poate mântui nu prin intermediul faptelor bune, deci al unui comportament bine definit din punct de vedere teologic, ci datorită credinței trăite și manifestate printr-un contact direct cu Dumnezeu, care este facilitat de cunoașterea cuvântului Evangheliei sale. Acest principiu subminează autoritatea clerului de a se constitui în singura formă de mediere între Dumnezeu și om și, deci, de a gestiona/acorda salvarea sufletului printr-o mecanică ritualică particulară (confesiune, penitență). Conform viziunii protestante, unica sursă a adevărului revelat și singura normă pentru înțelegerea corectă a doctrinei creștine este Biblia. În acest context, este lesne de înțeles atribuirea de către reformatori a rolului exclusiv de fundament al autorității Scripturii (*principium unicum*) în comparație cu alte surse de autoritate (tradiția, *magisterium*-ul Bisericii). În viziunea reformatorilor protestanți, fiecare individ poate fi preot atât pentru

[1] Fabio Fiore, Fede e tolleranza: problemi religiosi e riforma della cristianità in Europa fra XVI e XVII secolo, Paravia, Torino, 2000, p. 27.

sine însuși, cât și pentru ceilalți creștini. Acest principiu îi acordă credinciosului posibilitatea de a fi ales *pro tempore* dintre co-religionarii săi, de a oficia Liturghia și de a administra sacramentele pentru comunitate fără a i se pretinde anumite calități sau o pregătire particulară. Sacerdoțiul universal pune într-un con de umbră aura sacră a clerului și tendința prelaților de a se reprezenta ca ordin separat de restul indivizilor. Liberul arbitru statuează obligația fiecărui credincios de a citi din Scriptură pentru a construi o interpretare proprie. Această idee vine ca o anulare a pretenției Bisericii romane de a fi unicul depozitar legitim al cunoașterii și al adevărului Cuvântului lui Hristos, invocată prin autoritatea Sfinților Părinți și Doctori ai Bisericii, a conciliilor ecumenice și a suveranilor pontifi.

Reforma lui Luther a adus într-adevăr o perspectivă distinctă de înţelegere a creştinismului, oferind o nouă posibilitate de asigurare a salvării sufletului (graţia divină) şi exprimând potenţialitatea mişcării de a propune soluţii doctrinare diferite de cele ale Romei. Pornind de la concepțiile și mitologia protestantismului ca și alteritate confesională, în ciuda apartenenței protestanților la Creștinismul occidental (așa-zisul creștinism latin), William Naphy a atribuit Reformei protestante dimensiunea unei revoluţii („revoluția protestantă”), avansând ideea potrivit căreia principiile fundamentale ale mişcării protestante au ajuns ulterior să se constituie într-o cultură specifică unei alte forme de creștinism (*l'altro Cristianesimo*); această cultură a tins să valorizeze în ţările în care protestantismul nu a fost suprimat, autonomia şi responsabilitatea indivizilor, modelând o sferă a individualităţii independentă de principiul autorităţii clasice şi de instituţiile care îl impun (Biserică, stat, familie).[2]

Orice discuție despre Reformă ar trebui însă să aibă ca punct de plecare evenimentele datând din secolul precedent afișării tezelor lui Martin Luther (1517). Tendința de a ridica Reforma protestantă la rangul de piatră miliară în drumul spre modernitate și secularizare, un fundament al progresului care probează triumful raționalismului asupra „superstițiilor” în secolul Luminilor are rădăcini adânci în cultura istorică și istoriografia occidentală și anglo-americană, continuând să exercite o importantă influență. Deși interpretarea protestantă a Reformei ca origine a modernității care a dominat întreaga istoriografie a secolului al XX-lea a fost contestată, nu este niciun dubiu că perioada cuprinsă între secolul al XIV-lea și jumătatea secolului al XVII-lea-amintită ca *temps des réformes* de istoriografia franceză sau

[2] William Naphy, *La rivoluzione protestante. L'altro cristianesimo*, con una traduzione di Alessandro Zampieri, Rafaello Cortina Editrice, Milano, 2010, p. XII.

Reformation und Konfessionalisierung de istoriografia germană-a generat transformări semnificative care pot fi definite prin prisma mai multor aspecte ca „prima modernitate”.[3] Cu toate acestea, nu neglijăm nici ipoteza potrivit căreia am putea să definim reînnoirea catolică drept procesul care, la începutul secolului al XVI-lea, a adus o atenție extraordinară asupra Bisericii; preocuparea particulară față de salvarea sufletului și față de Biserica ce ducea la salvarea sufletului era deja formată în interiorul catolicismului. Exigențele unei experiențe intime a credinței, a unei predicații care venea în întâmpinarea problemelor și mentalității *vulgus*-ului, teologia nouă și critica socială a predicilor erau un fenomen caracteristic pentru întreaga Europă.[4]

În Evul Mediu târziu, de la sfârșitul secolului al XIV-lea și pe tot parcursul secolului al XV-lea, Biserica occidentală a devenit terenul în care trebuiau sădite semințele Reformei. Este evident faptul că la baza problematicii Reformei nu a stat doar chestiunea indulgenţelor, ci avem de-a face cu încercarea de a căuta o sinteză teologică nouă, deschisă la schimbările pe care societatea şi cultura le traversau în perioada menţionată.[5] Adevăratele probleme erau deja puse în discuție-și odată cu acestea, necesitatea unei reforme-la sfârșitul secolului al XIV-lea, când diferite națiuni europene au recunoscut la 1378 legitimitatea unui papă, cu reședința la Roma (susţinut de Sfântul Imperiu Roman, de Anglia și de formațiunile politice din Peninsula Italică) în detrimentul altuia, cu reședința la Avignon (acceptat de Franța, Spania și Scoția). Exponenții Bisericii și ai Școlilor de teologie au început să solicite convocarea unui conciliu general ca și „corp legislativ suprem”, în măsură să soluționeze problema spinoasă a existenței mai multor papi în competiție, ceea ce a simbolizat și primul pas spre constituirea unui sistem normativ uniform.[6] Convocat în anul 1409, Conciliul din Pisa a reprezentat prima tentativă de a utiliza acest instrument ca modalitate de lichidare a problemei celor doi papi în ciuda faptului că rezultatele nu au fost cele scontate, ajungându-se la alegerea celui de-al treilea suveran pontif.[7] Următorul conciliu, reunit la Konstanz (1414-1418), a obținut un succes major: i-a depus pe cei doi papi, a acceptat abdicarea celui de-al treilea și a ales un nou

[3] Heinz Schilling, “*L’Europa delle chiese e delle confessioni*”, în Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Le radici storiche dell’Europa: l’età moderna*, Viella, Roma, 2011, p. 71.
[4] Katalin Péter, “Il Rinnovamento cattolico e la Riforma protestante”, în Adriano Caprioli, Luciano Vacarro (ed.), *Storia religiosa dell’Ungheria*, “La Casa di Matriona”, Gazzada, 1992, p. 189.
[5] Antonio Gentili, Mauro Regazzoni, *La spiritualità della Riforma cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*, Edizione Dehoniane, Bologna, 1993, pp. 18-19.
[6] Paola Marone, “Il concilio di Pisa del 1409. Genesi e sviluppi della tesi conciliarista”, în *InStoria. Quaderni di percorsi storici*, nr. 5, 2009, pp. 31-33.
[7] Ibidem.

suveran pontif în persoana lui Martin V, ceea ce a adus finalul Marii Schisme și al așa-numitei noi „captivități babiloniene”.[8] În același timp, s-a pus capăt conciliarismului, deoarece Martin V și succesorii săi nu au manifestat niciun interes față de instituirea unui guvern „constituțional” al Bisericii menit să controleze și să contrabalanseze autoritatea Papei. Pe de altă parte, s-a creat un precedent, întrucât în epoca Reformelor protestantă și catolică, conciliile și consistoriile au fost văzute ca o bună soluție pentru controversele ce zguduiau Biserica romană.[9]

Dar conciliarismul nu a constituit singura mișcare reformatoare datând din perioada târziu medievală. O altă inițiativă cu caracter reformator (mișcarea lollarzilor) a apărut în Anglia, la sfârșitul secolului al XIV-lea, când filosoful și teologul John Wycliff a reclamat ca fiind imperios necesară existența unei Biserici umile și dedicate sărăciei, precum și dreptul credincioșilor de a citi și de a interpreta Biblia.[10]

A doua mișcare de factură reformatoare (mișcarea husiților) s-a născut în Europa Centrală prin receptarea, preluarea și adoptarea ideilor lui Wycliff de către Jan Hus; acesta a criticat bogățiile excesive ale Bisericii romane, aducând în prim-plan abuzurile din partea înalților prelați. Husismul s-a manifestat sub două versiuni distincte: cea mai puțin radicală a fost cunoscută sub numele de „utraquiști”, adepții celebrării liturgice în limba vernaculară și ai comuniunii sub ambele specii-*utraque specie*. În schimb, aripa radicală a fost reprezentată de *Unitas Fratrum* și a militat pentru respingerea dogmei transubstanțierii, pentru respingerea sacerdoţimii ca ordin separat de restul *corpus*-ului de credincioși, precum și pentru opoziția față de orice formă de violență, pedeapsa capitală, sau serviciul militar.[11]

Când Creştinătatea pierdea speranţa unei purificări profunde şi ample a Bisericii, în cadrul ordinelor religioase se produceau numeroase reforme parţiale, propunându-se o reîntoarcere la o disciplină mai riguroasă. Astfel, dominicanii au cunoscut crearea aşa-numitei Congregaţii de Olanda; printre camaldolezi s-au infiltrat ideile propuse de Paolo Giustiniani (experienţa şi observarea singurătăţii absolute); printre franciscani, un erou al sărăciei şi al devoţiunii, Matteo da Bascio, dădea naştere unei noi familii religioase, capucinii. În acelaşi

[8] Philip H. Stump, “The Council of Constance (1414-1418) and the End of the Schism”, în Joëlle Rollo-Koster, Thomas M. Izbicki (eds.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 395-443.
[9] Ibidem.
[10] Margaret Aston, *Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion*, The Hambledon Press, London, 1984, pp. 243-273; William Farr, *John Wycliffe as Legal Reformer*, E. J. Brill, Leiden, 1974, pp. 7-22.
[11] Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 1967, pp. 35-55; 56-97; Thomas A. Fudge, *Jan Hus: Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I. B. Tauris, London-New York, 2010, pp. 75-95.

timp, s-a remarcat figura dominicanului Battista da Cremona, care a început să predice reforma individuală. Alte iniţiative au fost reprezentate de apariţia Oratoriului iubirii divine (*Oratorio del divino amore*), Genova, 1497, care plasa accentul pe rugăciune, pe sanctificarea personală şi pe punerea în slujba aproapelui şi care a stat la baza naşterii teatinilor (1524). Crearea teatinilor a fost urmată îndeaproape de fondarea barnabiţilor şi a iezuiţilor. Aceşti „preoţi reformaţi" trăind în mijlocul poporului, intenţionau să ofere un exemplu de virtute sacerdotală, să redea cultului decorul şi solemnitatea specifice, să-i readucă pe credincioşi la practica sacramentală, să predea catehismul, respectiv să se ocupe de activităţi sociale şi caritative. Contemporane cu aceste congregaţii de preoţi regulari au fost ursulinele, ale cărui fundament a fost pus la Brescia, în anul 1535, de către Angela Merici. Italia Renaşterii a cunoscut aşadar primele simptome ale unei transformări religioase în anii în care Martin Luther nu vorbise încă despre o Reformă.[12]

În acest context, a devenit tot mai veridică ideea potrivit căreia încă înainte de momentul Luther, asistăm la afirmarea unei forme de creștinism contrapus „papismului"; suntem de părere că primele exigențe reformatoare, precum și conștientizarea necesității unei schimbări nu și-au avut rădăcinile doar în nivelurile înalte ale societății (nobilime, aristocrație) sau în grupurile restrânse ale teologilor, ci mai degrabă „Reforma" era deja în plină desfășurare în timpul în care Martin Luther afișa tezele sale pe porțile catedralei din Wittenberg (1517), asumând dimensiunile unei mișcări de masă stimulate de *devotio moderna* și de Umanism.[13]

Devotio moderna și Umanismul au fost doar doi dintre factorii care au modificat nu doar maniera de gândire și de concepere a religiei și a Bisericii ca instituție, dar și a practicilor prin care poporul creștin relaționa cu Dumnezeu, aspecte ce s-au constituit într-un teren fertil pentru Reforma luterană. În acest context, laicii au început să fie atrași de interiorizarea devoțiunii prin modalități care s-au îndepărtat de ideea salvării instituționalizate de Biserică, gândite în raport de complementaritate, nu neapărat de antiteză.

Cu rădăcini în Țările de Jos în secolul al XIV-lea și cuprinzând Germania, Franța și regiuni din Italia, mișcarea cunoscută sub numele de *devotio moderna* s-a caracterizat prin preferința pentru simplitate a Bisericii originare și a formulei sale de credință. Definită și

[12] Jean Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, edizione italiana a cura di Mario Bendiscioli, Grupo Ugo Mursia Editore, Milano, 1976, pp. 34-36.
[13] Naphy, La rivoluzione protestante, p. 7.

difuzată la sfârşitul secolului al XIV-lea de Jan van Ruusbroec, Geert Groot şi de Fraţii Vieţii Comune, *devotio moderna* a acordat mai puțină importanță sacramentelor, ceea ce este explicabil dacă luăm în considerare faptul că aproximativ jumătate din cler murise în epidemiile din a doua jumătate a secolului al XIV-lea și că în multe parohii populația era afectată de lipsa personalului ecleziastic. În schimbul răspunsului instituțional care devenea puțin practicabil, adepții mișcării susțineau că Dumnezeu putea fi înțeles nu doar de *studiosi*-i teologiei scolastice, ci și de cele mai umile categorii sociale. Impactul catastrofal pe care Moartea Neagră l-a avut asupra europenilor a determinat o concentrare asupra mortalității ca pedeapsă pentru impuritatea genului uman, natura intimă și mediatoare a sacramentului missei creștine, suferința fizică a lui Iisus (*passio Christi*) și resurecția sa funcționând ca argumente decisive pentru o societate lovită de moarte.[14]

Mișcarea cunoscută sub denumirea generică de *devotio moderna* a venit cu opțiunea modificării structurilor instituționale ale Bisericii oficiale, făcând apel la toți credincioșii și cerându-le să devină parte componentă a vieții devoționale. Faptul că asistăm la dezvoltarea unei noi tipologii confesionale care a adus în centrul atenției pietatea individuală și relația directă cu Dumnezeu este probat deopotrivă de înflorirea asociațiilor de laici sau a literaturii devoționale. Cea mai cunoscută asociație de laici constituită după modelul unei vieți semi-monastice a fost reprezentată de confraternitatea Vieții Comune, în timp ce o versiune monastică avea să se dezvolte odată cu Canonicii Regulari ai Sfântului Augustin, aparținând Congregației din Windesheim (*Congregatio Vindesemensis*), fondată de Florentius Radewijns în anul 1387. O nouă religiozitate a fost exprimată și de literatura devoțională, subliniind importanța participării laice la viața religioasă și la operele caritabile: *De imitatione Christi* (Thomas de Kempis), *De spiritualibus ascensionibus* (Gerhard Zerbolt).[15] Vorbim în acest context despre o proliferare a predicilor și a predicatorilor, realitate inspirată de necesitatea permanentă de *lectio Evanghelica*, de lectură și mai ales de re-lectură a Evangheliei prin predici transmise în limba poporului, *in volgare.*

În ceea ce privește Umanismul, acesta a exercitat o influență majoră asupra modului de înțelegere și de raportare la religie. Noile centre de educaţie primară şi secundară care au

[14] Anne Bollmann, "The Influence of the *Devotio Moderna* in Northern Germany", în Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon (eds.), *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2014, p. 231.
[15] John van Engen, Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008, pp. 266-269.

apărut în Europa Renaşterii, în care *studia humanitatis* figura în centrul *curriculum*-ului, au avut ca scop difuzarea unui model educativ al cărui obiectiv fundamental consta în formarea pietăţii (*pietas*) învăţăcelului cu scopul de a-l îndrepta înspre o viaţă activă (Biserică, stat), ambianţă în care retorica asuma un rol decisiv. Cel mai relevant exemplu în acest sens a fost reprezentat de Erasmus din Rotterdam; îmbinând preferinţa pentru literatura clasică (prima operă publicată a fost *Adagia*, o colecţie de „proverbe" latine şi greceşti) şi lectura critică a cărţilor Noului Testament (s-a apropiat de textele scripturistice cu detaşare, considerându-le în acelaşi fel în care umaniştii se raportau la documentele Antichităţii), Erasmus a condamnat injustiţiile epocii sale, cu precădere abuzurile înregistrate în sânul Bisericii. Potrivit celor afirmate de învăţat, această degenerare a culminat cu primele controverse cristologice care au cauzat pierderea de către Biserică a simplităţii sale evanghelice, făcând-o victimă a „pedanteriei" filosofice. Erasmus a respins confesiunea, indisolubilitatea căsătoriei, precum şi alte principii fundamentale ale vieţii creştine şi ale constituţiei ecleziastice, punând în locul acestora cuvântul simplu al Scripturii. În aceeaşi ordine de idei, a considerat celibatul preoţilor, posturile, pelerinajele, venerarea sfinţilor şi a relicvelor, precum și rugăciunile drept pervertiri create de formalismul scolastic, iar sanctităţii conferite de „faptele bune", Erasmus a substituit „filosofia lui Hristos", un ideal etic natural, ghidat de umanitate (*saggezza*). Rolul lui Erasmus în Reforma protestantă și în cea catolică, dar și în consolidarea concepţiei „moderne" despre religie a fost cel mai bine exprimat în *Enciclopedia Cattolica*, în cadrul căreia teologul catolic Joseph Sauer (1872-1949) a scris la 1909 următoarele: „operele literare redactate de Erasmus [...] îl ridică pe acesta la rangul de părinte intelectual al Reformei...Erasmus vede Scolastica drept cea mai mare pervertire a spiritului religios".[16]

Iniţial o mişcare literară care îşi propunea puritatea stilului şi buna morală plecând de la exemplul clasicilor, Umanismul a pus bazele unei reînnoiri de natură religioasă, revalorificând operele părinţilor Bisericii (greci şi latini) şi arătând un viu interes pentru retorica clasică, destinată să devină un instrument esenţial al renovării pastoraţiei creştine în secolul al XVI-lea.[17] Este adevărat că umaniștii au criticat pompa și luxul clerului, dar nu au manifestat o sensibilitate față de o reformă a moralei religioase, ci mai degrabă au militat

[16] Naphy, *La rivoluzione protestante*, pp. 14-15; a se vedea și Bard Thompson, *Humanists and Reformers. A History of the Renaissance and Reformation,* William B. Eedmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, 1996, pp. 333-347.
[17] Paolo Broggio, Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa ed America (secoli XVI-XVII), prima edizione, Carocci editore, Roma, 2004, pp. 42-43.

pentru *buona vita*, convinși de posibilitatea de a atinge perfecțiunea vieții mundane nu prin desăvârșirea morală, ci prin cea literară și socială.

Creştinătatea Evului Mediu târziu a fost o entitate suplă, flexibilă, variată, adaptată la nevoile, îngrijorările şi gusturile indivizilor (cu toate trăsăturile crude şi primitive) care le-au creat; nu a fost prin urmare o tiranie inflexibilă, prezidată de o autoritate supremă, ci a lăsat spaţiu pentru preferinţele personale şi pentru iniţiativele locale şi private.[18]

Utilizarea termenilor „decadenţă" sau „corupţie" ar trebui evitată pentru a explica nemulţumirea născută în jurul anului 1500 faţă de Biserică: „corupţia" este doar o metaforă care nu ne spune nimic despre adevăratele probleme ale Bisericii. Istoricul englez Euan Cameron lansează ipoteza potrivit căreia Biserica târziu medievală a fost vulnerabilă în faţa criticilor, deoarece a asumat o prea mare varietate de responsabilităţi „secundare" pe care nu le-a mai putut respecta-sarcini care, în mod evident, au depăşit rolul său primar de a furniza un „serviciu" religios, ceea ce a generat un conflict de responsabilităţi. Biserica a „servit" credincioşilor săi nu doar prin asistenţă spirituală în timpul vieţii, dar şi imediat după moarte. Tot Biserica a fost cea care a oferit credincioşilor şansa de a intra în ordinele monastice şi de a atinge un nivel superior de sanctitate diferit de cel al congregaţiei laice. Potenţialele „distrageri" ale clerului de la toate aceste activităţi erau enorme. Ordinul clerical era un „mecanism corporatist" european care a servit numeroaselor necesităţi sociale, administrative şi politice ale indivizilor. Biserica şi clericii au păstrat o mare proporţie în sistemul european de educaţie şi învăţământ. Universităţile din Evul Mediu târziu erau dominate de influenţa Bisericii, fiind fondate de cele mai multe ori printr-o bulă papală. Multe ordine religioase, îndeosebi mendicanţii, au păstrat poziţii în centrele universitare pentru a educa studenţii. Iniţiativele laicilor în domeniul vieţii religioase au rămas sub cupola Bisericii, fără a desconsidera importanţa caităţii religioase. Pe măsură ce guvernele secolelor XII-XIII au început să depindă tot mai mult de documentele scrise, laicii au concedat clericilor numeroase atribuţii administrative care păreau să aibă de-a face mai mult cu administraţia/birocraţia decât cu religia. Oamenii Bisericii asigurau o mult mai bună birocraţie, iar actele privind aspecte importante din viaţa laicilor ajungeau să fie apanajul exclusiv al Bisericii. Astfel, Biserica exercita/expunea cea mai sofisticată birocraţie internaţională şi cel mai elaborat sistem legislativ din Europa acelei epoci. Indiferent că vorbim despre politică, educaţie,

[18] Euan Cameron, *The European Reformation*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 19.

bunăstare socială, administraţie, toate acestea erau marcate de prezenţa clericilor. Statele papale erau cea mai bună expresie a unor teritorii aflate sub control ecleziastic. Acestui aspect se adăuga şi faptul că „prinţi ai Bisericii" erau şi principi (conducători seculari, reprezentanți ai autorității spirituale), precum arhiepiscopii-electori ai Sfântului Imperiu Roman sau principii-episcopi din Germania de Nord. „Ordinele cavalereşti", care îmbinau idealurile cavalerismului şi cele ale monasticismului, cruciadei şi pelerinajului, au avut o puternică influenţă la marginile *Christianitatis* (teutonii la Marea Baltică, ordinul Sfântului Ioan în Mediterana confruntată cu otomanii, ordinele castiliene). Statutul clerical reprezenta un statut ce trebuia apărat *sui generis* şi o armă ce putea fi folosită în sfera tuturor activităţilor bisericeşti, nu doar a celor strict religioase; cel mai bun exemplu era furnizat de papi, care au recurs la statutul lor ca şi armă politică şi economică.[19] Lipsa de încredere în clerul secular demonstrată de pietatea laică pre-luterană nu a fost deloc surprinzătoare, pusă în lumina bine-cunoscutei „caste" clericale caracterizată de privilegii legale mai degrabă decât de formație vocațională.

În primă fază, fenomenul cunoscut ulterior sub denumirea generică de „Reformă protestantă" a fost o mişcare de idei şi de predici populare mai degrabă decât de stimulare religioasă şi socială; această primă fază, de creare a unui climat favorabil opiniei, a fost o condiţie *sine qua non* a viitoarei „Reforme civice".[20] Contrar leitmotivului din istoriografia europeană, mişcarea lui Luther nu a fost iniţial un protest, cât mai degrabă o adevărată descoperire religioasă: doar Dumnezeu putea asigura salvarea sufletului ca urmare a credinţei, ceea ce echivala cu o abatere totală de la concepţia tradiţională, o drastică anulare a oricărui „merit" uman. Ceea ce reformatorii au încercat să facă a constat în transmiterea unui mesaj particular credincioşilor, anume că salvarea sufletelor căzute nu era un proces compus din ritualuri menite să corecteze acele greşeli, ci o chestiune de păcat în sens real, de inabilitate masivă de a proceda corect, pe care doar Dumnezeu o putea îndrepta prin mila sa gratuită, cu caracter sacrificial. Tocmai acest act al graţiei divine făcea ca toate „faptele bune" realizate de creştini sau de Biserică în folosul indivizilor să devină nu doar total inadecvate, ci şi

[19] *Ibidem*, pp. 20-28; vezi și Hans Küng, *Cristianesimo. Essenza e storia*, Bur Rizzoli, Milano, 2013, https://books.google.ro/books?id=LjZAY0t2Q7cC&pg=PT96&dq=la+chiesa+medievale+e+la+burocrazia&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=la%20chiesa%20medievale%20e%20la%20burocrazia&f=false, accesat la data de 04.06.2016, ora 14:29; Pietro Zerbi, *Il medioevo nella storiografia degli ultimi vent'anni,* Vita e Pensiero, Milano, 1977, p. 43.

[20] Cameron, *The European Reformation*, p. 110; vezi și Marco La Bella, "La mappa dei gruppi e movimenti religiosi non cattolici a Catania: i protestanti", în Renato D'Amico (coord.), *Diffusione e differenziazione dei modelli culturali in una metropoli mediterranea. Indagine sui gruppi e i movimenti religiosi non cattolici presenti a Catania*, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 89-90.

înşelătoare, distrăgând *corpus*-ul de credincioşi de la adevăratul scop, argument dezvoltat de reformatori prin apelul la teme precum păcatul, legea, Hristos, credinţa, justificarea, sanctificarea, predestinarea.[21]

Luther a devenit un critic acerb al acelui gen de religiozitate potrivit căruia salvarea creștinilor era strict dependentă de un grup restrâns de *religiosi* (*religiosi di professione*): preoți, călugări, călugărițe, cardinali, episcopi, suverani pontifi. În schimb, reformatorul german a fost un susținător fervent al ideii că fiecare credincios trebuia să citească și să interpreteze Biblia, devenind astfel responsabil pentru propria credință; în viziunea sa, salvarea sufletului era garantată individual de către grația divină, singurul intermediar fiind credința. Această reflecție nu era doar o descoperire intelectuală, ci și o experiență spirituală personală care a transformat viața fratelui augustinian și l-a determinat să pună în discuție formele tradiționale ale practicii religioase (viața monastică, serviciile divine, rugăciunile, sistemul penitențial, invocarea intercesiunii sfinților, pelerinajele), considerându-le forme de idolatrie.[22] Or, reflecția teologică și critica practicilor idolatre tradiționale deveneau inseparabile atâta timp cât idolatria constituia antiteza credinței.

BIBLIOGRAPHY:

1. Aston, Margaret, *Lollards and Reformers. Images and Literacy in Late Medieval Religion*, London, 1984
2. La Bella, Marco, "La mappa dei gruppi e movimenti religiosi non cattolici a Catania: i protestanti", în Renato D'Amico (coord.), *Diffusione e differenziazione dei modelli culturali in una metropoli mediterranea. Indagine sui gruppi e i movimenti religiosi non cattolici presenti a Catania,* Milano, 2004
3. Bollmann, Anne, "The Influence of the *Devotio Moderna* in Northern Germany", în Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann, Anne Simon (eds.), *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, Leiden-Boston, 2014
4. Broggio, Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa ed America (secoli XVI-XVII)*, prima edizione, Roma, 2004

[21] Guido Dall'Olio, cap. "La religione: dall'età della Riforma e della Controriforma all'illumminismo cristiano", în Guido Dall'Olio, *Storia moderna: i temi e le fonti*, Carocci, Roma, 2004, p. 156.

[22] Massimo Rubboli, *I Protestanti*, Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2007, p. 33.

5. Cameron, Euan, *The European Reformation*, Oxford, 1991
6. Delumeau, Jean, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, edizione italiana a cura di Mario Bendiscioli, Milano, 1976
7. van Engen, John, *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, Philadelphia, 2008
8. Farr, William, *John Wycliffe as Legal Reformer*, Leiden, 1974
9. Fiore, Fabio, *Fede e tolleranza: problemi religiosi e riforma della cristianità in Europa fra XVI e XVII secolo*, Torino, 2000
10. Fudge, Thomas A., *Jan Hus: Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, London-New York, 2010
11. Gentili, Antonio, Regazzoni, Mauro, *La spiritualità della Riforma cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*, Bologna, 1993
12. Kaminsky, Howard, *A History of the Hussite Revolution*, Oregon, 1967
13. Küng, Hans, *Cristianesimo. Essenza e storia*, Bur Rizzoli, Milano, 2013, https://books.google.ro/books?id=LjZAY0t2Q7cC&pg=PT96&dq=la+chiesa+medievale+e+la+burocrazia&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=la%20chiesa%20medievale%20e%20la%20burocrazia&f=false, accesat la data de 04.06.2016, ora 14:29
14. Marone, Paola, "Il concilio di Pisa del 1409. Genesi e sviluppi della tesi conciliarista", în *InStoria. Quaderni di percorsi storici*, nr. 5, 2009
15. Naphy, William, *La rivoluzione protestante. L'altro cristianesimo*, con una traduzione di Alessandro Zampieri, Milano, 2010
16. Dall'Olio, Guido, cap. "La religione: dall'età della Riforma e della Controriforma all'illumminismo cristiano", în Guido Dall'Olio, *Storia moderna: i temi e le fonti*, Roma, 2004
17. Péter, Katalin, "Il Rinnovamento cattolico e la Riforma protestante", în Adriano Caprioli, Luciano Vacarro (ed.), *Storia religiosa dell'Ungheria*, "La Casa di Matriona", Gazzada, 1992
18. Rubboli, Massimo, *I Protestanti*, Bologna, 2007
19. Schilling, Heinz, "*L'Europa delle chiese e delle confessioni*", în Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Le radici storiche dell'Europa: l'età moderna*, Roma, 2011

20. Stump, Philip H., "The Council of Constance (1414-1418) and the End of the Schism", în Joëlle Rollo-Koster, Thomas M. Izbicki (eds.), *A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)*, Leiden-Boston, 2009
21. Thompson, Bard, *Humanists and Reformers. A History of the Renaissance and Reformation*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, 1996
22. Zerbi, Pietro, *Il medioevo nella storiografia degli ultimi vent'anni,* Vita e Pensiero, Milano, 1977

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE ORIGIN AND SIGNIFICANCE OF THE DECORATIVE MOTIFS IN ODON LECHNER'S ART

Cristiana Puni, PhD Student, "Babeș- Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: Around 1900, Hungary was a territory inhabited by a cosmopolite population: Hungarians, Romanians, Germans, Slovaks, Slovenes and Croats. Even if it had differences in terms of economics, politics and culture, in terms of 1900 art it was not far away from its neighbors. Even if the process of urbanization and industrialization occurred later in this territory than Vienna and Bohemia, the Austro-Hungarian Empire turn its attention to the construction of new buildings and a reorganization in cultural terms, putting on Hungary in contemporary clothes. Openness towards science have led Hungarians to react against Western decadence, so artists went east to their origins, beyond Christian traditions. There was a struggle between conservative institutions adapted to artistic and regular fashion in the contemporary art of the era, this has led to the fact that many artists went abroad to be able to satisfy their cultural appetite. Precisely these artists, familiar with French, German and Austrian art were those who widespread Art Nouveau in Hungary. Ödön Lechner is the most famous Hungarian architect of the age by using new materials such as reinforced concrete, clay, iron and forged iron in combination with glass and polychrome tiles. The buildings seem easy eclectic, with a Gothic reflex on windows, medieval castles on house fronts, but the main idea was to create an oriental effect. The purpose of the study is to establish the main sources of influence of the style that Lechner has created, the same style that is present in Transylvania. In this manner we will manage to determine the elements from the Transylvanian secession that are inspired from the Hungarian secession.

Keywords: Lechner, secession, orientalism, 1900 art, Hungarian art.

În preajma anului 1900, Ungaria era la rândul ei un teritoriu locuit de o populație cosmopolită- maghiari, români, germani, slovaci, sloveni și croați. Chiar dacă prezenta

diferențe din punct de vedere economic, politic și cultural, ea nu se afla din punct de vedere al *artei 1900* departe de vecinii săi. Faptul că procesul de urbanizare și industrializare s-a produs mai târziu în acest teritoriu față de Viena sau Boemia, a făcut ca Imperiul Austro-Ungar să își îndrepte atenția către construirea unor clădiri noi și o reorganizare a maghiarilor din punct de vedere cultural, îmbrăcând astfel Ungaria în haina contemporaneității.

Deschiderea către știință i-au dus pe maghiari să reacționeze împotriva decadenței din vest, astfel artiștii s-au orientat către est, spre originile lor care mergeau dincolo de tradițiile creștine. Dezvoltarea artistică s-a manifestat prin apariția de clădiri noi pentru teatru și operă. Motive naționaliste au început să apară curând în muzică, în mod special legate de tentativa eșuată a revoluției de la 1848 în opera lui Franz List, care a recurs la muzica specifică impregnată de tragedie. Acest revival naționalist apărut ca un fel de romantism, va fi contestat de cei care vor simți nevoia de a stabili tradiții urbane mai moderne, care să răspundă psihologiei contemporane și universalismului.

A existat o luptă între instituțiile conservatoare artistice și periodice adaptate la moda şi arta contemporană din epocă, iar acest lucru a făcut ca mulți artiști să plece în străinătate pentru a-și putea satisface pofta culturală. Tocmai acești artiști, familiarizați cu arta franceză, germană sau austriacă au fost cei care au împământenit *Art Nouveau* în Ungaria. Ödön Lechner este cel mai cunoscut arhitect maghiar al epocii respective prin utilizarea unor noi materiale precum betonul armat, fierul forjat ori fasonat și fonta în combinație cu sticla și gresia policromă. Clădirile par eclectice, cu un ușor reflex de gotic la ferestre, la balustradele decorate, în asociere cu castelele medievale sau cu fațadele caselor ţărăneşti, dar pe ansamblu creând un efect de orientalism.

Ca surse de inspirație a folosit arta engleză, cea indiană, pe care le-a contopit rezultând un romantism național. Ceea ce l-a inspirat în abordarea motivelor orientale a fost modelul oferit de Anglia, care în coloniile sale construia după stilul autohton, preluând în mod direct decoraţiunile orientale în propria arhitectură. Motivat de noua viziune pe care a descoperit-o în Vestul Europei, Lechner a încercat să creeze un stil care se caracterizează pe utilizarea preponderentă a motivelor folclorice maghiare[1] alături de cele orientale. El a apelat la motivele plastico-decorative oferite de arta orientală sub motivul că pe vremea aceea se

[1] Gyula Keresztes, *Marosvásárhely Szecessziós épületei*, Editura Difprescar Kiodó, Târgu Mureş, 2000, p. 32.

credea că acestea stau la baza motivelor tradiţionale maghiare[2]. Fuziunea dintre vechi și nou dorea să sugereze interiorul corturilor strămoșilor maghiari, tot așa cum cărămida şi gresia de pe fațade vor să sugereze decorul de pe haina de lână a ciobanului. Această combinație a stilului gotic cu unul care nu aparține de Europa, amintește de stilul lui Gaudi, de fapt între acesta și Lechner se pot găsi puncte comune. La început, Ödön Lechner desena clădiri eclectice în Budapesta precum „Oficiul feroviar al pensionarilor maghiari", după care în anii 1890 a fost cuprins de un patriotism local motivat pe faptul că Ungaria era guvernată de străini. Cu toate acestea, el nu s-a alăturat cercurilor etnografice sau arhelologice, ci s-a bazat pe studiul făcut de József Huszka în care dorea să stabilească originile asiatice[3].

Teza lui József Huszka (1854-1934) în legătură cu aceasta, dorea să demonstreze faptul că motivele folclorice utilizate de maghiari de-a lungul secolelor prezintă o serie de similitudini cu cele persane, indiene şi sasanide[4]. Noua viziune stilistică a lui Lechner dorea să renască. cultura pre-creştină maghiară prin utilizarea ca sursă unică a motivelor artistice şi folclorice. Această întoarcere către un trecut istoric legat de orient, se fundamentează pe originea euro-asiatică a poporului maghiar. Oficial poporul maghiar se consideră a fi descendent din populaţiile tribale care trăiau în stepa euroasiatică, unde s-a produs şi prima etnogeneză a maghiarilor rezultând un popor vorbitor al unei limbi uralice. Existenţa unei tendinţe de legitimare istorică în devenirea unei naţiuni duce la naşterea miturilor originare. Nu trebuie desconsiderat nici faptul că Ungaria s-a aflat sub ocupaţie otomană o lungă perioadă de timp începând din Evul Mediu târziu, ceea ce explică preluările mai târzii a elementelor orientale prin intermediul arhitecturii turceşti. Sub acest aspect au fost abordate la sfârşitul secolului al XIX-lea şi conceptele filosofice orientale ca bază teoretică a secessionului maghiar[5].

În cadrul *secessionului maghiar,* artele decorative au preluat linia, formele, motivele şi culorile orientale, toate acestea având o largă răspândire în cadrul noului stilul creat de către Lechner. Arhitectul a adoptat şi unele tehnici practicate de artizanii orientali, combinând ornamentele cu soluţiile de arhitectură.

[2] Katalin Gellér, *A magyar szecesszió*, Editura Corvina, Budapesta, 2004, p.28, *passim*.
[3] Jeremy Howard, *Art Nouveau: international and national styles in Europe*, Editura Manchester University Press, Manchester, 1996, p. 109.
[4] Dora Wiebenson, József Sisa, Lövei Pál, *The Architecture of Historic Hungary*, Editura The MIT Press, Cambridge, 1998, p. 225.
[5] *Ibidem*, p. 226, *passim*.

Lechner căuta un stil popular, fondat pe tradițiile și credințele specifice poporului său. El a utilizat orientalismul ca un element național peste care a suprapus tehnicile moderene de lucru. S-a legat foarte mult de industria ceramicii, studiind tot ce era legat de materiale și culoare pentru a crea clădiri cât mai funcționale, dar în același timp și bogat decorate[6]. Aceste studii trebuiau să ducă la un nou stil, caracterizant pentru Ungaria și care să arate legătura acesteia cu Orientul. Acest lucru s-a văzut în „Muzeul de Artă Aplicată" pe care la îmbogățit cu motive florale din ceramică și stucatură multicoloră, inclusiv pe tavane. Datorită arabescurilor și rozetelor se creează impresia unui stil hindus, dar în același timp aduce amintește de decorațiile cu frunză de pe broderiile și sculpturile maghiare, care pot fi asociate cu obiectele de aur din Extremul Orient. Cu „Casa poștală de economii" și „Institutul de Geologie", Lechner a apelat și mai mult la imaginația sa pentru a releva tradiția locală. În acestea nu era nimic agitat, sculptat sau vreo stucatură aplicată, nici vreun detaliu complex sau vreun joc de suprafețe plate cu linii curbe care să sugereze vreun stil istoric. În loc de acestea, a folosit suprafețe extinse și planuri deschise, care acum descriau stilul național prin motivele geometrice și lineare care erau Arhitectul maghiar a căutat o conexiune între ornamentele orientale şi ornamentele maghiare tradiţionale, creând astfel o arhitectură originală învestită cu o spiritualitate de o formă nouă, pe care şi alţi artişti au preluat-o.

Programul propus de Lechner Ödön (1854-1914) constituie o valoare asumată de către artiştii maghiari ai perioadei 1900. Făcând apel la caracteristicile pre-moderne, el renunţă la elementele plastice devenite tradiţionale, precum şi la stilul eclectic în favoarea unor ornamente vernaculare maghiare şi decoraţii de inspiraţie orientală. Tehnica lui se baza pe un stil concret, fără a abuza de compoziţiile abstracte. Clădirile lui sunt caracterizate de integritate şi autenticitate, având în primul rând un rol funcţional.

Izvorul limbajului artistic al lui Ödön Lechner a fost unul de inspiraţie folclorică, cu influenţe orientale. Lechner a dorit realizarea unui design arhitectural modern pentru a renunţa definitiv la stilul eclectic şi cel istoric care şi-au mai pierdut din popularitate pe parcursul timpului. Artistul s-a lăsat inspirat de formele organice şi geometrice, dar în special de motivele şi temele folclorice. Acestea au receptat un suflu elegant care uneşte formele fluide cu cele naturale prin contururi mult mai unghiulare. Arhitectul şi-a fondat concepţia artistică

[6] Paul Constantin, *Mică enciclopedie de arhitectură, arte decorative şi aplicate moderne*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, p. 94.

pe dorinţa de a înlătura supremaţia artelor liberale, în vederea acordării unui loc de egalitate artelor artizanale, reuşind astfel să combine în mod echilibrat structurile arhitecturale cu artele decorative. Stilul arhitectului maghiar aminteşte de acel *revival gotic* datorită influenţei elementelor decorative şi prin dantelăria ornamentală cu care îşi îmbracă edificiile[7]. Dar rolul major în concepţia sa estetică şi stilistică a avut-o atmosfera romantică învăluită de vălul patriotic care a dus până la apariţia unui naţionalism potenţat de factorii politici ai vremii. Tocmai acest context a dat semnificaţie întregului repertoriu de motive artistice, un înţeles care avea menirea de a da Ungariei un stil personalizat care să fie în acord cu istoria acestui teritoriu.

Conjunctura artistică, l-a îndreptat pe Lechner în căutarea unui stil de inspiraţie folclorică fondat pe tradiţie şi credinţe locale, dar nu prin copierea acestor motive. La baza noului stil trebuiau să fie relaţiile dintre Ungaria şi Orient pentru a oferi artei maghiare un suflu mult mai expresiv. Cel mai sugestiv monument pe care l-a realizat Lechner a fost Muzeul de Arte Aplicate din Budapesta care unifică într-un stil individual motive maure, islamice şi hinduse, iar interiorul se prezintă în mod echilibrat în raport cu exteriorul de templu indian. *secessionul maghiar* reprezenta un fenomen care exploatează rădăcinile populare ale Ungariei din vechile ei perioade de glorie. Fiecare dintre motivele ornamentale demonstrează apariţia în mod conştient a unei culturi naţionaliste[8]. Cauza acestei necesităţi de regăsire a originilor se datora artiştilor conservatori maghiari care denunţau orice legătură cu vestul, *Art Nouveau* venit pe filiera occidentală nefiind astfel agreat[9].

Influenţele din arta persană, din arta specifică perioadei mongolilor şi cea turcească se reflectă în acest nou stil care prindea viaţă în Ungaria, pornind de la originile asiatice ale poporului maghiar. Aceste elemente exotice defineau stilul având o semnificaţie profundă ca urmare a nevoii de a construi o cultură proprie din materialele trecutului[10]. Impulsul acestui proces a fost dat de dorinţa de a construi o cultură care să nu se afle sub stindardul Occidentului, contopindu-se mai degrabă cu imaginea oferită de Orient.

---

[7] Jeremy Howard, *op. cit.*, p. 108.
[8] Steven Tötösy de Zepetnek, Louise O. Vasvari, *Comparative Hungarian Cultural Studies*, Editura Purdue University Press, West Lafayette, 2011, p. 184, *passim*.
[9] *Ibidem*, p. 183.
[10] Jeremy Howard, *op. cit.*, p. 109.

Motivele dominante în arta decorativă utilizată de Lechner sunt cele care aduc aminte de arabescurile orientale, elemente vegetale stilizate şi elemente geometrice împletite[11]. Principalul factor care guvernează ansamblul motivelor decorative este un ritm propriu şi constant care se inspiră din natură, cristalizându-i modelele. Motivele ornamentale amintesc de imaginea plantelor agăţătoare cu ramuri şerpuitoare care duc la forme unduioase stilizate. Atmosfera organică a multitudinii elementelor decorative este rezultatul utilizării unei varietăţi mari de plante: viţă de vie, palmier, lotus, acant, lauri etc[12]. Acestea se constituie într-o linie abstractă alcătuită dintr-o serie de spirale şi curbe alternante ce ajung la ochii privitorului sub forma unei dantelării bogate. Specific acestor motive este faptul că se reduc la o forma iniţială, ceea ce conferă puritate ornamentelor.

Iconografia la care apelează Lechner este una care se va dovedi populară şi apreciată în rândul arhitecţilor maghiari în perioada *fin-de-siécle* prin elementele structive combinate într-o manieră ingenioasă cu cele decorative. La aceste ornamente prezintă interes şi diversitatea liniilor şi formelor în care se îmbracă. Potrivit limbajului general *Art Nouveau,* linia este baza decoraţiei de la care pornesc toate motivele, astfel acest element primordial dobândeşte în *secessionul lechnerian* nu numai o valoare stilistică dar şi una estetică. Linia aceasta se transformă în motivele artistice preferate de Lechner, cele de inspiraţie orientală. Acestea pot fi comparate în bună măsură cu arabescurile, aducând aminte foarte bine de arta islamică care de asemenea este învestită cu o întreagă filosofie, una de factură religioasă.

Elementele geometrice au rolul de a accentua latura decorativă a compoziţiei, prin îmbinarea formelor şi volumelor sugerându-se o atmosferă agitată. Nu doar în artele decorative erau prezente în aceste manifestări geometrizate vibrante, ci şi în structura clădirilor, unde apar acele arce curbate într-o manieră hiperbolică şi liniile excentrice ilustrând un univers aparte. Extravaganţa elementelor integrate este rezultatul utilizării în mod repetat a motivelor geometrice curbilinii, care aduc aminte de cercuri, sfere şi volute.

Scopul arhitectului era de a se debarasa de formele condensate perpetuate până în secolul al XIX-lea şi de a trece la unele de inspiraţie naturală care prin stilizare şi abstracţionism să recurgă la raţiune pentru descifrarea formelor. Totodată aceste motive

[11] *Ibidem*, p. 28.
[12] Dora Wiebenson, József Sisa, Pál Lövei, *op. cit.*, p. 226.

artistice organice conferă o naturaleţe şi intră în acord cu orice peisaj. Artele decorative integrate în ansamblul arhitectural secession te introduc într-o atmosferă mistică, dar recreatoare. Acesta fiind rolul principal al motivelor decorative de care se ajută arhitectul: combinarea geometrismului cu elementele de inspiraţie naturală. Greutatea este oferită de motivele vegetale în combinaţie cu cele florale, care de cele mai multe ori au şi un rol simbolic, care fiind de factură orientală în mod obligatoriu au o încărcătură mistică[13].

Impresionant este şi factorul coloristic care a devenit o caracteristică a stilului fiind rezultatul utilizării unor materiale policrome care conferă o imagine estetică valoroasă. Lechner a reuşit să combine o serie de materiale nu doar pentru a realiza o construcţie cât mai rezistentă şi stabilă constructiv, ci şi pentru imaginea estetică a materialelor în ansamblul arhitectural. Prin urmare, o altă caracteristică a stilului secessionist este îmbinarea funcţionalităţii cu aspectul estetic. Colaborarea cea mai fructoasă în ceea ce priveşte materialele utilizate, a fost cu fabrica de ceramică de la Pecs, unde a activat artistul Zsolnay Vilmos (1827-1900). Zsolnay Vilmos a fost şi el un promotor al unui stilului național ce se contura, fiind puternic legat de şcoala de la Gödöllő. Lucrările sale spectaculoase au fost acoperişurile de sticlă, cu plăci policrome, realizate într-o tehnică specifică ceea ce l-a făcut cunoscut în întreaga Europă a vremii.

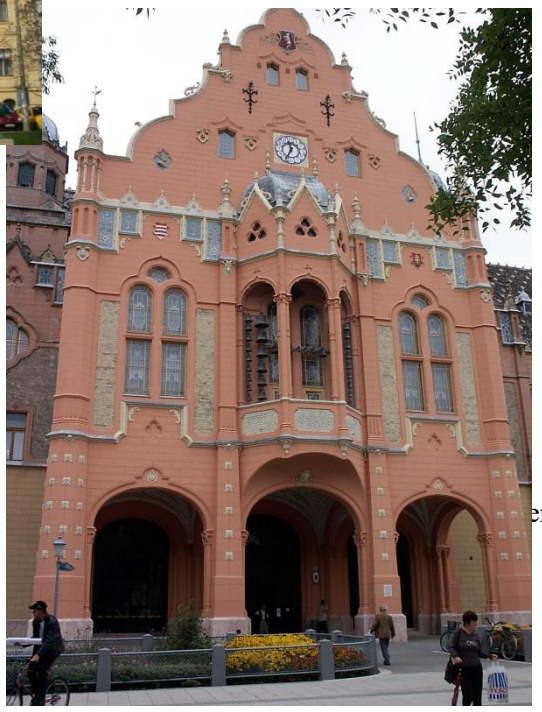
Stilul creat de el nu a rămas un apanaj al Ungariei, ci acesta a fost transmis și în Transilvania prin discipolii săi Jakab Dezsö (1864-1932), Komor Marcell (1868-1944), Baumgarten Sándor[14] (1864-1928). Noua generaţie care pleda pentru o astfel de noutate s-a constituit în *avantgarda maghiară*, formată dintr-o serie de artişti practicanţi ai artelor frumoase şi ai artelor decorative: Ödön Lechner, József Rippl-Rónai (1861-1927), Károly Kós (1883-1977) etc. Un alt factor de importanţă în originile acestui nou stil a fost şi mişcarea *Arts and Crafts* din Anglia prin sprirtualizarea artei care are menirea de a înzestra cu expresionism şi individulalism decoraţia. Astfel, el a creat stilul *neomaghiar*, detașat de celelalte stiluri istorice, dar pe care le-a utilizat ca surse de inspirație, în special pe cel folcloric, gotic și pe cel oriental.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

1. Ödön Lechner, Muzeul de Arte Aplicate, Budapesta

2. Ödön Lechner, *Institutul de Geologie*, Budapesta

3. Ödön Lechner, Primăria din Szeged



emet

BiIBLIOGRAPHY:

1. Constantin, Paul, *Mică enciclopedie de arhitectură, arte decorative şi aplicate moderne*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977.
2. Gellér, Katalin, *A magyar szecesszió*, Editura Corvina, Budapesta, 2004.
3. Howard, Jeremy, *Art Nouveau: international and national styles in Europe*, Editura Manchester University Press, Manchester, 1996.
4. Keresztes, Gyula, *Marosvásárhely Szecessziós épületei*, Editura Difprescar Kiodó, Târgu Mureș, 2000.
5. Wiebenson, Dora, Sisa, József, Lövei, Pál, *The Architecture of Historic Hungary*, Editura The MIT Press, Cambridge, 1998.
6. Zepetnek, Steven Tötösy de, Vasvari, Louise O., *Comparative Hungarian Cultural Studies*, Editura Purdue University Press, West Lafayette, 2011.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

LANDMARKS IN THE PENTADIC PHILOSOPHICAL SYSTEM OF THE ROMANIAN THINKER ALEXANDRU SURDU

Petru Dunca, Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca- Baia Mare Northern University Center

Abstract: The categorial-philosophical system built by Academician Alexandru Surdu, vice-president of the Romanian Academy, has as a heuristic central core, the Pentad, with the main categorial components: Subsistence, Existence, Being, Reality, Real Existence. These are characterized by ample manifestations of subcategories, amply analyzed by the philosopher Alexander Surdu in The Pentadic Philosophy I. The Theory of Transcendence, The Pentadic Problem II. The Theory of Subsistence, The Pentadic Philosophy III. The Unmediated Existence. There is a link between Subsistence and Transcendence. The subsistence involves five autologous categories: One, All, Infinity, Eternity and the Absolute as a supercategory. The entire philosophical-dialectical system is marked by a profound epistemic originality and it is singular as analytical development and dimension in the context of Romanian and European philosophy of our century.

Keywords: Philosophy, Pentadic, Subsistence, Transcendence, Unmediated Existence

Alexandru Surdu se înscrie în seria marilor filosofi români ai sec. al XX-lea pe linia lui Lucian Blaga, Constantin Rădulescu-Motru, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, dar mai ales a lui Constantin Noica, al cărui discipol a fost. Opera sa impresionantă abordează o multitudine de domenii ale filosofiei, începând cu domeniul logicii, al esteticii, al antropologiei limbajului, al ontologiei, al gnoseologiei și perspectivele ar continua, în diferite registre. Ceea ce este impresionant în opera sa este sistemul filosofico-dialectic, edificat ca un construct unic și singular în filosofia românească și europeană denumit: *Filosofia pentadică.*

Domeniul filosofiei pentadei: problema transcendenței

Alexandru Surdu în *Introducere la filosofia pentadică* din *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței* introduce acest leit motiv: „Pentada este numărul de aur al dreptei filosofări”[1], afirmând faptul că „Filosofia pentadică este un sistem categorial filosofic de tip dialectico-speculativ”[2]. Referințele sunt la Aristotel, Francis Bacon, Christian Wolff etc. Alexandru Surdu afirmă că a existat o filozofie categorială începând cu pre-socraticii, cu Platon și Aristotel. Se face o incursiune în sistemul categorial al filosofiei. Identificarea fundamentelor se realizează până în secolul al XX-lea. Fără metodă, un sistem filosofic nu funcționează, fapt demonstrat de marii maeștrii: Socrate, Platon, Aristotel, Kant, Hegel. Se precizează faptul că „Tradițional se pune problema *originii* categoriilor, care presupune considerațiuni ontologice despre domeniile lor de referință: psiho-gnoseologice, despre procesele și operațiunile perceptive și noetice. De concepere ale acestora: logice, despre raporturile dintre ele, metodologice, despre utilizarea lor și epistemologice, despre aplicațiile lor științifice”[3].

După prezentarea „facultăților gândirii” cu rolul deosebit al „Criticii rațiunii pure” a lui I. Kant, sunt evidențiate „aspectele ontice și logico-lingvistice”, gânditorul român precizează faptul că „Filosofia pentadică este dialectico-speculativă în măsura în care este categorial-sistemică”[4].

Un studiu al exegetului Ștefan Dominic Georgescu, „Fundamentele logico-filosofice ale filosofiei pentadice” face următoarea constatare: „Este o lucrare care mărturisește că, dincolo sau dincoace de ea, stă un sistem filosofic impunător, prin acest fapt, lucrarea este o invitație la a descoperi tainele acestui sistem și a le pătrunde”[5].

Filosoful român Alexandru Surdu analizează problema începutului în filosofia sistemică, pornind de la sistemul lui Christian Wolff, cel care realizează prima sistematizare a filosofiei.

Structura sistemului categorial-filosofic are ca elemente fundamentale: Subsistența, Existența, Ființa, Realitatea, Existența reală.

---

[1] Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței,* Editura Academiei Române, București, 2007, p.12.
[2] *Ibidem,* p.16.
[3] *Ibidem,* p.33.
[4] *Ibidem,* p.54.
[5] Academicianul Alexandru Surdu la 75 de ani, Ediție îngrijită de Victor Emanuel Gica și Dragoș Popescu, Editura Kron-Art, Brașov, 2013, p.61.

Există o relație între Subsistență și Transcendență, ca fiind o parte a Subsistenței. Autorul sistemului, pornind de la analiza conceptului de Transcendență, stabilește „particularitățile dialectico-speculative ale Transcendenței". Se fac analize asupra modului de a privi Transcendența începând cu Dionisie Areopagitul pentru care „Dumnezeu este dincolo de Lume, de Existență, dar și mai presus de acestea"[6].

După Nicolaus Cusanus, Dumnezeu reprezintă Unul, Absolutul și Infinitul. Alexandru Surdu se orientează către un demers euristic asupra gândirii lui I.Kant, care face distincția între transcendent și transcedențial. „Sunt însă demne de reținut considerațiunile lui Kant despre caracteristici ale Transcendeței, la care se referă Ideile: Necondiționatul, ca totalitate absolută, ca totalitate a condițiilor, ca universalitate"[7].

La J.G. Fichte, Transcendența se reduce la Transcedentalitate, „la Subiectul în sine însuși, identificat cu Eul care, în manieră antitetico-speculativă, se pune pe sine însuși și se opune sieși ca Non-Eu, respectiv ca Lume"[8].

Gânditorul Alexandru Surdu face o incursiune în spectrul „Concepțiilor metafizice contemporane despre transcendență". Sunt evidențiate concepțiile lui F. Buntano, Max Scheler, S. Kirkegaard, Karl Jaspers, a reprezentanților existențialismului religios (Gabriel Marcel, Nicolai Berdiaev, Jean Sestov etc.). Sunt puse sub lupa euristică și contribuțiile gânditorilor români referitoare la Transcendență, autorul insistând asupra contribuțiilor lu Mihai Drăgănescu, Ioan Petrovici și în special asupra sistemului categorial elaborat de Lucian Blaga. „Spre deosebire de Kant și de teologia filosofică negativă, Blaga sparge, ca să zicem așa, obiectul în sine sau Divinul într-o infinitate de mistere"[9]. Alexandru Surdu analizează mecanismul de funcționare al misterului: „Deschiderea unui mister, devine la Blaga punerea unei probleme, iar existența latentă a unei infinități de mistere face ca totul să depindă de noul tip de cunoaștere luciferică. Ea le actualizează, le potențează sau le permanentizează"[10].

[6] Ibidem, Alexandru Surdu, p.91.
[7] *Ibidem*, p.108.
[8] *Idem*, p.108.
[9] *Ibidem*, p.126.
[10] *Idem*, p.126.

Despre această problematică am elaborat un studiu care urmărește contribuțiile lui Alexandru Surdu alături de Lucian Blaga și Constantin Noica, privind problema transcendenței[11].

Pe aceleași constante am evidențiat structura relevată de Alexandru Surdu: problemele cosmologice, psihologia sinergică a transcendenței parapsihice, religia – legătura omului cu transcendența divină, faptul că transcendența reprezintă în esența sa problema fundamentală a cunoașterii umane.

Filosofia pentadică II. Teoria subsistenței

Problematica Transcendeței fundamentează începuturile Filosofiei. Autorul face o serie de determinări lingvistico-filosofice cu referiri la izvoarele gândirii, în special la Școala Eleată, la Pitagoreici și apoi la Aristotel, până la Plotin. „Datorită transcendenței sale din prima ipostază, Unul este neperceptibil (alepton) și inexprimabil (arreton) caracterizabil în stilul aprofetic, despre cum vor trata filosofii creștini, care îl vor identifica pe Unul cu Dumnezeu”[12].

Filosoful Alexandru Surdu structurează o laborioasă exegeză asupra celor cinci subcategorii autologice pe baza accepțiilor istorico-filosofice.

a. Problematica Unului:

Referințele sunt mai ales în filosofia greacă, la Platon și Aristotel. „Aristotel vorbește și despre unul în sine (kath hauto) unul prim (to proton het) sau primordial, fie ca semnificație pitagoreică, de început al numerelor, după care urma diada și triada”[13].

Alexandru Surdu scoate în evidență contribuția lui Constantin Noica din perspectiva pentadică în ce privește o „descriere a unului și multiplului” cu cele cinci deschideri.

b. Dimensiunile Întregului și ale Totului

[11] Petru Dunca, *La transcendence en tout que monde posible chez les philosophus roumains du XX-eme siecle*, 35 eme Congres International de Asociation des societes de philosophe du langue Francaise, 26-30 août 2014, Rabat, section: Ontologie et metaphysique.
[12] Alexandru Surdu. *Filosofia pentadică II. Teoria subzistenței*, Editura Academiei Române, București, Editura Ardealul, Târgu Mureș, p.33.
[13] *Ibidem*, p.48.

Demersul se structurează pe distincțiile făcute de Xenophanes la care aspectele Totului sunt supracategoriale „Fiindcă nici Totul nu poate să fie Absolutul, dar nu este mai presus de orice (ek tou panton Kratiston einai), cum este Unul”[14].

Platon consideră Totul în Dinamicitate sau în dimensiunea statică.

Alexandru Surdu face referiri la spațiul germanic al filosofiei (J.W. Goethe, Schelling, Novalis) iar în cultura română la Nae Ionescu, Octav Onicescu, Constantin Noica, care ilustrează „totalități determinate, obiective naturale, organice” etc.

c. Infinitul și infinitățile

La începuturile filosofiei grecești a fost utilizat ca formă adjectivală, de multe ori subiectivă, infinitul. Infinitul este substratul elementelor, „Infinitul însă are o semnificație explicită de Proto și Episistență, de început și de sfârșit, de naștere și de pieire (genesis kai phthora), el, ca atare, nefiind afectat de acestea, ceea ce presupune referința la Eternitate”[15].

Această problematică este amplu structurată în teoriile cosmogonice, cosmologice, astrologice sau în microfizică.

Gânditorul român concluzionează „Este foarte importantă distincția dintre Infinitul subsistențial și infinitatea Lumii, ca un fel de sumă a infinităților care nu sunt altceva decât concepțiile noastre despre diferitele tipuri de infinități”[16]. Infinitul nu poate fi redus la Eternitate.

d. Problematica Eternității și raporturile cu temporalitățile

Afirmă Alexandru Surdu: „Raportarea Eternității la Infinit, cu subînțelegerea Unului. Totul, este fundamentală pentru accepția subsistențială a Eternității și constituie criteriul de apreciere al teoriilor ulterioare, în special al teoriei ideilor lui Platon”[17].

Platon abordează problema Eternității raportând-o la Timp. Dumnezeu este Etern. El nu are nici început, nici sfârșit. Există o legătură între Absolut și Divinitate.

e. Dimensionările Absolutului ca supercategorie

[14] *Ibidem*, p.53.
[15] *Ibidem*, p. 59.
[16] *Ibidem*, p. 66.
[17] *Ibidem*, p. 71.

La Aristotel, Divinitatea nu este gândire, ci are parte de gândire, ca și omul, dar mai mult decât acesta"[18], afirmă gânditorul român.

La Nicolaus Cusanus „entitățile absolute sunt și infinite și eterne"[19]. În teologia creștină, dimensionările lui Dumnezeu ting apogeul. Al. Surdu precizează un aspect extrem de interesant și incitant din perspectivă epistemică: „Dacă ar fi vorba despre o istorie a filosofiei centrată pe tema Absolutului, punctul culminant al acesteia l-ar constitui filosofia lui Schelling care, în toate variantele sale, este „filosofia absolutului"[20]. Influența sa a fost consistentă asupra gândirii lui Karl Jaspers, supra lui Soren Kierkegaard și Max Scheler.

Concluzionând asupra acestor supercategorii, Al. Surdu precizează exemplar: „Doar Unul, care este Totul și le cuprinde pe toate, dintotdeauna și de pretutindeni, căci este Eternitatea și Infinitul, poate să constituie Începutul și Sfârșitul. Iar această expansiune este, în același timp, o reîntoarcere la Sine, căci întru Sine se face Totul care este Absolutul, fără de care ar fi fost nimicul, despre care n-ar mai fi existat nimeni care să facă vorbire."[21]

Supercategoriile sunt autologice. Alexandru Surdu face o serie de presupoziții ontologice și o serie de explicații psihologice cu referire la Aristotel, care abordează rațiunea și cu privire la intuiția intelectuală analizată de către Fichte și apoi de către Schelling. Cunoașterea Eului și Absolutul „fiind identificate cu Unul, Infinitul și Eternitatea, adică tocmai cu supercategoriile Subsistenței."[22]

Gânditorul român identifică implicațiile gnoseologice la Platon și Aristotel și aspectele logice. Vorbind despre interpretările lingvistice, Al. Surdu analizează simbolurile vizuale din cadrele religiilor: pictogramele, hieroglifele, runele, icoanele, idolii, precum și exprimările olfactive ale Divinității, exprimările gustative și tactile legate de cadrele Divinității.

Asupra acestor analize extrem de concludente și singulare privind Teoria Subsistenței elaborate de Al. Surdu, avem în vedere un studiu extrem de amplu elaborat de către universitarul clujean Teodor Vidam[23] și de asemenea studiul lui Ștefan-Dominic Georgescu[24].

[18] *Ibidem*, p. 87.
[19] *Ibidem*, p. 91
[20] *Ibidem*, p. 95.
[21] *Ibidem*, p. 100.
[22] *Ibidem*, p. 123.
[23] Teodor Vidam, Un sistem dialectico-speculativ supercategorial, în vol. Academicianul Alexandru Surdu la 75 de ani, Ed. Kron-Art, Brașov, 2013.
[24] Ștefan-Dominic Georgescu, Aspecte istorice și sistematice ale Subsistenței, în vol. Academicianul Alexandru Surdu la 75 de ani, Editura Kron-Art, Brașov, 2013.

Existența nemijlocită. Filosofia pentadică III.

Lucrarea debutează cu o serie de considerații terminologice despre Existență care au traversat istoria filosofiei. Al. Surdu redimensionează semnificația tradițională și modernă a existenței cu referiri extrem de nuanțate la Platon și Aristotel, apoi la existențialism, la Søren Kierkegaard și Karl Jaspers.

Perspectiva logicistă a existenței ca demonstrație este prezentă la Aristotel, la I. Kant și Leibniz. După cum apreciază Al. Surdu, „Wittgenstein consideră că Lumea (Existența Nemijlocită) nu este alcătuită din obiecte, ci din fapte”[25].

Vorbind despre „semnificația psiho-gnoseologică a existenței”, Al. Surdu consideră că „Aristotel a fost întemeietorul psihologiei și al primei teorii a cunoașterii, bazată pe sensibilitate și gândire.”[26] Existența nemijlocită este un plan de esență al Filosofiei. „De altfel, procesul de existențializare respectă, prin expunerea sa dialectico-speculativă pentadică, de la simplu la complex și de la concret la abstract, în linii mari, fără nici un apel la cosmogonie sau la genetică, mersul firesc al Universului, ca și al cunoașterii sale”[27]

Existențializarea are în vedere manifestările Subsistenței. De aici, filosoful abordează o serie de alte paliere și cadre: Eonul, Estetonul, Percepteonul, Antetonul, Corporeitatea existenței nemijlocite, ansamblul reprezentărilor.

Sistemul filosofiei pentadice a structurat până în prezent trei etape fundamentale. Gânditorul român elaborând în prezent și celelalte două pentru a da rotunditate și resemnificare majoră acestui edificiu monumental al filosofiei românești și europene, adică de a realiza deplin „devenirea întru ființă” în sensul fundamentat de Constantin Noica, adică de a releva Ființa.

BIBLIOGRAPHY:

1.***, *Academicianul Alexandru Surdu la 75 de ani*, ediție îngrijită de Victor Emanuel Gica și Dragoș Popescu, Editura Kron-Art, Brașov, 2013.

2.Dunca, Petru, *La transcendence en tout que monde posible chez les philosophus roumains du XX-eme siecle*, 35 eme Congres International de Asociation des societes de philosophe du langue Francaise, 26-30 août 2014, Rabat, section: Ontologie et metaphysique.

[25] *Ibidem*, p. 45.
[26] *Ibidem*, p. 47.
[27] *Ibidem*, p. 52.

3.Georgescu, Ștefan-Dominic, „Aspecte istorice și sistematice ale Subsistenței", în vol. *Academicianul Alexandru Surdu la 75 de ani*, Editura Kron-Art, Brașov, 2013.

4.Surdu, Alexandru, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței,* Editura Academiei Române, București, 2007.

5.Surdu, Alexandru, *Filosofia pentadică II. Teoria subzistenței*, Editura Academiei Române, București, Editura Ardealul, Târgu Mureș.

6.Vidam, Teodor, „Un sistem dialectico-speculativ supercategorial", în vol. *Academicianul Alexandru Surdu la 75 de ani*, Ed. Kron-Art, Brașov, 2013.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE SIGNIFICANCE OF TRADITIONS IN ROMANIAN CELEBRATIONS

Bianca Teodorescu, PhD Student, University of Craiova

Abstract: Romania is rich in tradition and history and both are a part in every country's celebrations. For this article, it was used the meta-analytical method and it is based on the Romania's traditional celebrations and how they are affecting the society. Celebrations are a manifestation of the traditional creation of a society who have the purpose to support the country's culture from generation to generation. The past of Romania is rich in history and celebrations are the ones who help people to tell the others about its significance. These celebrations are sacred or profane, but indifferent how they are, they are representing an important part of the Romania's culture. However, a celebration in Romania is not celebrated if it's not structured in a series of rituals. A celebration without rituals does not exist.

Celebrations, through their culture, are responsible in transporting every person who participated in their rituals to a new world that it is different from their present. As time goes by, Romania is becoming more and are more affected by the appearance of new cultures who are bringing new cultural elements and are creating new celebrations in our country. However, this effect is not affecting entire the Romanian traditions.

Keywords: celebrations, anthropology, Romania, tradition, culture

1. Introduction

Celebrations are representing a very important part of our culture. Romania has developed its culture through history and many of the country's celebrations are meant to promote Romanian's past. A traditional celebration has religious values. Romania has a past rich in history who is, every year, reborn in festive rituals or celebrations. Important celebrations like Christmas, Easter or even Saint Mary are representing not only a religiously way to regain the belief in the religion, but also to promote different aspects of nations cultural elements

(Marian, 1994; Pamfile, 1997). Celebrations are representing more and more not just a structures of rituals, but instead, they have an important significance about the consequences that they have over the people's reactions. There are some important celebrations in Romania starting from: Christmas, Easter, Saint Mary or if we talk about the civile celebrations, we can have some example like: National Day, 24 January-Little Union, Valentines Day, and others. Another interesting fact is that the civile celebrations are not just some rituals who are about our country, some of them are borrowed from another countries and cultures. But every celebrations have a major symbolism. Without a symbolism, a celebration would not be remind as an important act of the past. Eliade (1994) said that ”symbolism give a new value to an object or an action, without damaging the cultures values. If the symbolism is applied on an object or an action, the cultures own values will be more open”. The symbols appear before a ritual that is realized and, they represent the first part of the celebration that is coming; symbols are announcing the celebrations, such as: before Christmas, in every city, it will appear Christmas symbols, carols, and other thing. Symbols are introducing people in the celebrations. A celebration is not just a reason to joy, it is a recreation of the past.

2. Romanian Traditions

Traditions in our present are representing just a part of a celebration because of the new wave of the cultural elements that Romania has known in the last years *(Nicolau, 1998; Ghinoiu, 2003; Ghinoiu, 2008)*. Many and many of new cultural elements are affecting the Romanian traditions, leading to a modeling the real form in a new and modern way. People in our days, don't celebrate the Romanians celebration as their ancestors.

Mircea Eliade (1994) said in his book ”Images and symbols” that ”the noble part of the conscience of a modern man is less spiritual than we believe. A short analyse will discover in this noble and high sphere of conscience some reminiscence and more prejudices of religion, morality, sociality, esthetics, etc) and some preconceived ideas about the meaning of the life over the reality.” according to Eliade, the modern man is participating in a celebrations rituals and, he is celebrating the meaning of the festive day, but not just for him, but also for the past. If a person is participating in the traiditional rituals, he respects his cultures. Tradition is the one who makes a culture be alive for long-term. A culture without tradition will not survive over the abundance of the new information from different cultures.

One of the reason that the tradition is affected is by the people who are travelling and many of them are working in another country. So, when they come back in Romania, they are bringing with them a stock of knowledge given by the adopted culture which where they live. This is resulting that our Romanian tradition is influencing by the new cultures. But this is not happening in all the country; in some regions from Romania, the tradition is kept alive through the participation of many citizen who are given from generation to generation the meaning of the information about the importance of keeping the celebrations as how they were in the past. Some counties like Maramureș, Bucovina and others are known for their traditions; every year many turists are going there to see the beauty in the Romanian celebrations. Traditions are not just a common thing there, they are repressing in fact, the greatness of the power in keeping all the rituals the same. Past in not forgotten if the present will celebrate it. Also, the Romanians traditions have a future only if the present will know and appreciate the past.

Traditions are managed to survive the battle of the modern time, and to keep their influences over the celebrations (Jula & Mănăstireanu, 1968). The festive rituals starts from the moment when people are announcing the begining of the celebrations. Romania's celebrations have changed a lot since the past, but they managed to keep their sacred or profane symbolism, in function of their capacity to adapt to modern society. In the last time, Romania adopted some new cultural elements from others societies because of the large number of people who are going to work outside the country. In the moment when they decide to go back to the country, they are entering in Romania with a stock of knowledge borrowed from their adopted country and they are trying to impose them to their birth nation. From this, it results that Romanian traditions are the ones who are put in danger by the people's behaviour about their wish to change Romanians tradition *(Rusu-Pasarin, 2005; Hedesan, 2008; Rusu Pasarin, 2009).*

Celebrations like Christmas and Easter were manage to express the joy of the Romanian people regarding their necessity to keep the traditions. In the period of Christmas, most counties of Romania begin to evoke the spirit of Christmas to transform people perception about the real problem that they have- they adopted cultural elements over our traditions. As times pass by, the traditions has become more and more than an important lesson for the country's citizen. Traditions are the ones who consist in persuading the next

generation by the present people and to give to the future what past has given for the present. Traditional celebrations as Christmas and Easter are representing in fact 50/50 percents of sacred and profane in the same time: they manage to have their own Romanian traditions, but also they adopted another from other countries. Traditional celebrations are a part of Romanians cultures. They are in bond directly with the religion. An important celebration for Orthodox Romanians is the Easter where the sacred can be seen in every rituals that people make. The reunion of all christians in the sacred space of the church makes Easter a big celebrations with religious values where the profane is less seen. For every Romanian, it is important to know their country's traditions and that it represents an actual necessity in preserving them in the present. In celebrating Easter, Romanians becomes participants to the spirituals rituals to recreate the religious history of their nation. The return to their traditional values makes them closer to their ancestors; this ritual give them the opportunity to reunite with their family in order to celebrate the resurrection of the Jesus Christ. Here, the traditions are the ones who stops all the country for a few days and transform their daily routine in a special days. When a traditional celebration is coming, media is promoting especially the Romanians traditions and urges the people to follow the tradition and to be proud by their culture. If in Easter, the religious rituals are the most important, we can't say the same thing about the ones who are happened on Christmas. Here, because of the media applied to our country new rituals, the special meaning sometimes it is forgotten. The meaning of the Christmas is the birth of the Jesus Christ, but because of the new adaptation from other cultures and by the media, people are now celebrated more the idea of Santa Claus. Christmas is the celebration when people are giving presents and are receiving them. Even the true meaning is almost lost, Christmas is more a time when people are reunited with their family. Romanians traditions on Christmas are more about carols and making the tree, but the true traditions can be found at villages where people are about the ancestors't rituals.

Romanians are preparing to enter in the big day following different religious rituals, but also social and moral ones. Housewives are cooking traditional food for Easter; they were taught since when they were young about the importance of eating traditional good in the celebrations days. Thus, Romanians, in the Easter times, are following festive rituals and are participating to all the activities; they are taken some days off from the work. Easter, like Christmas, is the period when a family is reunited. The sacred rituals are happening in the

church. Here, in the church, the tradition is meeting with the religion or we can say that the religion can represent the tradition itself. Participating in the rituals from the church, people are participating in a construction of the past. Following their traditions, Romanians follow their culture. Thus, if the Christmas celebration is just a series of cultural elements of others cultures, it may appear the idea that our traditional celebrations can be affected and it may loose their senses. Christmas is showing through media from the eyes of a multicultural space. However, this is not affecting the people from villages. They are still living in a world almost sacred where the profane is not having the same power as at the cities *(Ticlea & Ticlea, 2013; Wild & Vivas, 2013)*.

The celebrations in Romania have a sacred and a profane symbolism, both can be organized in a traditional or modern way. Romania's citizen treats their traditional celebration as they were taught by their parents and grandparents. The history of Romanians cultures must be an essential part of our present in order for the future generation to celebrate them. For Romanians, the feeling of membership to their culture makes them impatient to celebrate different rituals in order for the special day to come.

In Romania, civile celebrations started to become more and more visible, sometimes they have an importance like the traditional ones (Nedelcu, 2015; Dumitru, Motoi & Budică, 2016). The influences of the other cultures above ours is the one who put Romania between sacred and profane, but also between traditional and modern. Celebration like Halloween or Valentines Day have character pagan for our country, but, in last years, they begun to have importance and they are now celebrated in Romania just like other country's celebrations. They were borrowed from the other cultures, especially through television, internet and media in general. These pagans celebrations lead to a country's transformation or to an adaption of Romania to the need of citizen to be like other cultures. Thus, these celebrations are representing more than just a pretext for the citizen to follow them. They are representing for Romanians a need to be in contact with other cultures. But this pretext lead to a recognition of their importance in our country as important celebrations. It is interesting how they become as important as the traditional ones.

Romania from today is strongly battle with the abundances of new celebrations that are entering in its space. Also, if the Romanian are wanting to keep their own traditions and culture, they must take part in all the rituals that a traditional celebrations has and to tell the

others, who are still young, about the meaning of true tradition. A strongly culture is the one who keep its rituals and through that, they are following the traditions (Turner & Turner, 1982; Panea, 1995).

Romanians society is in a continuous change, starting from the manifestation of the citizen in wanting new forms of celebrations who are not applied much on the country's culture and from the need to keep the traditional celebrations as they were in the past. Romania has a stable culture, with a strong idea of nationalism, but it is flexible and open to new ideas and cultures. Thus, our country, in the period of traditional celebrations, begun a center of cultural creations through different rituals. Traditions are well-known in our country as a form of keeping the Romania's culture stable. By the time pass, the traditions are put in danger if the people don't answer to the participation in rituals. Romania is wanting to become closely to new cultures, but in the same time, it is wanting to keeping its own traditions. The Romania's past will not be remember if the tradition will be lost. The importance of the traditions are meant to be preserve and to be given as a present to the following generations.

3. Conclusion

Traditional celebrations from Romania are suffering a transformation because of the influencing of the other cultures; the essentiality can be lost in this case. To support the tradition in Romanian celebrations, people must take part, organized, in all the festive rituals according to the past. Romanian celebrations are constructing by traditions. There are other celebrations important for our nation, but they don't have a point in common with the past. Even if they are adopted, they can't have the values as the traditional celebrations.

BIBLIOGRAPHY:

1.Eliade, M. (1994). Imagini şi simboluri. Humanitas, Bucuresti.

2.Ghinoiu, I. (2003). Sarbatori si obiceiuri românesti. Bucuresti: Editura Elion.

3.Ghinoiu, I. (2008). Mica enciclopedie de tradiţii româneşti. Editura Agora.

4.Hedeşan, O. Ruga Bănăţeană şi/vs. Sărbătoarea Saltimbancilor. Banatul din memorie, 209.

5.Jula, N., & Mănăstireanu, V. (1968). *Traditii si obiceiuri românesti,* Editura pentru Literatură.

6.Marian, S. F. (1994). Sărbătorile la români: studiu etnografic (Vol. 1). Editura Fundației Culturale Române.

7.Dumitru, Aurelia, Motoi, Alina Georgiana, & Budică, Andrei Bogdan (2016). The Financial Communication and Financial Communication Strategy. In I. Boldea (Ed.), Globalization and National Identity. Studies on the Strategies of Intercultural Dialogue (pp. 445-458). Tirgu Mures: Arhipelag XXI.

8.Nedelcu, S. C. (2015). O încercare de reconstituire a cărţilor teologice din biblioteca lui Mihai Eminescu. Biblioteca: Revista de Bibliologie si Stiinta Informarii, 26(7).

9.Nicolau, I. (1998). Ghidul sărbătorilor româneşti. Humanitas.

10.Pamfile, T. (1997). Sărbătorile la Români: Studiu etnografic. Editura Saeculum.

11.Panea, N. (1995). *Antropologie a traditiilor: traditia populara si mecanismele de reglare a mentalitatii. Omniscop.*

12. Rusu Pasarin, G. (2009). *Sărbătorile romane şi permanenţa lor în calendarul popular românesc. Analele Universităţii din Craiova, seria Istorie, Anul XIV, nr. 1 (15)/2009, pp. 297-305.*

13.Rusu-Păsărin, G. (2005). *Calendar popular românesc. Fundatia-Editura Scrisul Romanesc.*

14.Ticlea, A., & Ticlea, T. (2013). Sarbatorile legale potrivit Codului muncii. Revista Romana de Dreptul Muncii, (8), 35.

15.Turner, V., & Turner, E. (1982). Religious celebrations. Celebration: Studies in festivity and ritual, 201- 19.

16.Wild, M., & Vivas, J. (2013). Let the celebrations begin. Walker Books Australia.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

ÒLPAKT- ROMANIAN OIL AD LIBITUM FOR NAZI GERMANY

Virgil Coman, PhD, „Valahia" University of Târgoviște

Abstract: On 27 May 1940 ended most important oil agreement between Romania and Nazi Germany, agree that established the principles that have governed the exchange of oil for weapons between the two countries during the Second World War. It was named Pact Weapons Petrol or Ölpakt and was signed by Mircea Cancicov and H. Neubacher. Oil-Arms Pact meant a double victory for Germany. Economically, managed a reduction in the price of oil to about a third of the price the day.

The result of this pact was that Romanian oil products prices were maintained at the level set by the pact and war material prices were below one reason or another, the merits of which was uncontrollable, always increased. To justify the rise in invoking such better quality, to refine war materials, replacement of circumstances of war under the compulsion of a metal or other raw materials by more expensive. Thus arose between what was given and what Romania received by in return an imbalance which in Romania is not notified and no so far not been seriously investigated. In addition, the concept of war material (Kriegsgerät) very flexible way, it was given by German forums very narrow interpretation.

At the time of that meeting were ministers of the Third Reich, which was expressed personal support of that opinion seemed in a friendly way that "Ölpakt" of proved advantageous more for Nazi Germany than for Romania and can would have required a revision of Germany's mainly because interpret the expense of Romania arrangements that rely on it.

Keywords: the Second World War, oil products, war material, Nazi Germany, economic agreements.

Deşi România şi-a declarat neutralitatea la 6 septembrie 1939 în cadrul Consiliului de Coroană prezidat de regele Carol al II-lea, declanşarea războiului a pus statul român într-o situaţie dificilă datorită presiunilor politico-diplomatice şi economice exercitate asupra sa de

către marile puteri angajate în conflict. Prin ocuparea Cehoslovaciei capitalul german a obţinut poziţii importante în industria petrolieră din România. O primă reuşită s-a realizat prin cumpărarea pachetului majoritar de acţiuni deţinut de uzina cehă Brun Krolovo la Societatea Petrol Block din România, firmă care poseda una dintre cele mai puternice rafinării din România, şi reprezenta 5% din totalul industriei petroliere din România.

Societăţile de petrol întâmpinau greutăţi din cauza întârzierilor produse în circulaţia vagoanelor-cazane care erau încărcate cu produse petroliere, fiind destinate atât consumului intern, cât şi exportului.[1] Astfel, societăţile de petrol ne informau că se găseau la Ploieşti 13 garnituri predate şi care nu au fost expediate, una din aceste garnituri trebuia să plece pe ziua de 10 ianuarie 1940, iar o garnitură predată pentru 9 ianuarie a plecat abia la 11 ianuarie 1940.[2] Se preciza că în trecut pentru Constanţa plecau 18-20 perechi de trenuri, plus 5-6 pentru Giurgiu, iar în acea perioadă circulau numai 9 trenuri pentru Pallas. În final se solicita punerea în circulaţie a unui număr suficient de trenuri, pentru ca societăţile de petrol să poată expedia garniturile chiar în ziua pentru care erau înscrise atât produsele destinate consumului intern cât şi exportului. Măsurile care se impuneau erau :

1) repararea de urgenţă a numărului considerabil de vagoane-cazane proprietate onor. DV. Regii care se găsesc defecte prin diferite staţiuni;

2) dotarea staţiunilor cu locomotive bune şi partizi de frâni, toate în număr suficient, astfel ca să se evite în viitor întârzierile făcute de acum;

3) impunerea cu taxe de locaţie excepţionale a consumatorilor –autorităţi şi particulari cari nu înapoiază vagoanele –cazane goale la rafinării în termenul uzual;

4) luarea de măsuri pentru evitarea în viitor a staţiei Ploieşti-Triaj.[3]

Având în vedere complicaţiile legate de aprovizionarea cu petrol din România, guvernul Reich-ului a decis, la începutul lunii ianuarie 1940, să-l numească pe primarul de până atunci al Vienei, dr. Hermann Neubacher, ca însărcinat special pentru problemele economice din sud-estul Europei pe lângă Legaţia germană din Bucureşti. Spre deosebire de diplomatul de carieră dr. Fabricius, Neubacher a fost considerat în cercurile româneşti omul

[1] Informaţia este preluată din adresa „Asociaţiei Industriaşilor de Petrol din România" din 12 ianuarie 1940, care se găseşte în Arhivele Naţionale Istorice Centrale (în continuare se va cita A.N.I.C.), Fond Asociaţia Industriaşilor de Petrol, dosar 1/1940, f. 60.
[2] Ibidem.
[3] *Ibidem*, f.64.

de încredere al lui Hitler, astfel încât propunerile sale cântăreau greu.[4] Ministrul plenipotenţiar german Neubacher şi-a dat seama, având în vedere situaţia critică de la frontiera sovieto-română, de interesul stringent al armatei române pentru arme noi şi echipament nou. De aceea, în cursul tratativelor cu ministrul înzestrării armatei, Victor Slăvescu, şi într-o audienţă la regele Carol al II-lea, în luna februarie 1940, el a propus să se înlăture dificultăţile printr-un schimb de armament german pe petrolul românesc, pe baza tarifului din octombrie 1939, inclusiv a unei suprataxe de 30%. Când, din motive politice, guvernul român a ezitat, însărcinatul special cu probleme economice din sud-estul Europei, ministrul plenipotenţiar german Hermann Neubacher a întrerupt tratativele privind livrările de armament ce aveau loc între Marele Stat-Major român şi secţia economică şi a înzestrării armatei din OKW, dispunând de reîntoarcerea în Germania a reprezentanţilor firmelor de armament germane care se aflau la Bucureşti. Guvernul român s-a răzgândit, iar în martie 1940 a semnat un acord provizoriu, astfel încât primele tancuri petroliere au putut fi încărcate cu destinaţia Germania. Prin negocierile pentru Pactul petrolului s-a creat un precedent. În acelaşi mod, prin contactul zilnic ce-l avea însărcinatul special cu guvernul român a fost soluţionată în mod satisfăcător, până la terminarea războiului, problema petrolului. Decontarea livrărilor de petrol după expirarea tranzacţiei de schimb, care, în comparaţie cu preţurile curente a însemnat o economie de 85 milioane mărci, s-a efectuat începând din luna octombrie 1940, din nou prin clearing normal. În acele săptămâni şi problema transportului a ajuns mai aproape de o soluţionare. După terminarea campaniei din vest, în iulie 1940, s-a primit din Franţa o ofertă pentru o cantitate mai mare de conducte cu un diametru de 25 cm. Guvernul român s-a declarat de acord cu planul german de a se construi cu ele o linie dublă de la Ploieşti la Giurgiu, însă dorea ca lucrările să se desfăşoare sub conducerea Căilor Ferate Române, care deţineau monopolul conductelor petroliere din România. După o serie de greutăţi de tot felul, conducta a putut fi dată în exploatare în iulie 1941. Între timp, şantierele navale germane au putut spori de câteva ori efectivul antebelic al flotei petroliere fluviale (pe Dunăre). S-au creat astfel condiţiile pentru livrarea cotelor stabilite.[5]

Într-un referat al Serviciului Contencios din cadrul Ţinutului Bucegi se menţiona că examinând adresa Societăţii „Româno-Americane” înregistrată la nr. 227/940, în care se

[4] Andreas Hillgruber, Hitler, Regele Carol şi mareşalul Antonescu. Relaţiile germano-române (1938-1944), Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 119.
[5] *Ibidem*, p.120.

preciza că Societatea „Româno-Americană" a obţinut din partea Ministerului Economiei Naţionale, Direcţiunea Minelor, prelungirea permisului de prospecţiune pentru judeţele din Muntenia, cu excepţia zonelor de frontieră, până la 16 iunie 1940.[6] Societatea, dorind să execute lucrările de prospecţiune în toate judeţele din Muntenia, conform permisului, cere a se aproba de Ţinut extinderea lucrărilor în toate judeţele Ţinutului Bucegi. Se preciza că având în vedere că Societatea „Româno-Americană" a mai obţinut o asemenea permisiune din partea Ţinutului, pentru judeţele Muscel şi Argeş şi că, potrivit aliniatul antepenultim din art. 5 din legea minelor, autorităţile administrative au fost obligate a da la nevoie tot concursul pentru aceste cercetări. Răspunsul a fost primit la 9 februarie 1940 în care se menţiona că prin rezoluţia pusă pe referat acestui Serviciu, s-a aprobat extinderea lucrărilor de prospecţiune cerute de Societatea „Româno-Americană" şi în celelalte judeţe ale Ţinutului Bucegi, fiind semnată de şeful secţiei Ad-tive, Victor V. Nestor.[7]

La 27 mai 1940, s-a încheiat cel mai important acord petrolier dintre România şi Germania, acord care a stabilit principiile ce au reglementat schimbul de petrol contra armament între cele două state în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. A fost denumit Pactul Armament-Petrol sau Ölpakt şi a fost semnat de Mircea Cancicov şi H. Neubacher.[8] Conform prevederilor acordului, plata produselor exportate de fiecare parte se făcea „*prin compensare directă*". România livra Reich-ului cantităţile de ţiţei care îi reveneau ca redevenţe de stat, iar Germania exporta în contrapartidă material de război, inclusiv cel provenit din capturi. Acordul a fost precedat de o „*Convenţie asupra schimbului de armament german contra produse petrolifere române*", semnată de Victor Slăvescu şi H. Neubacher la 22 mai 1940, completată cu Aide-Mémoire-ul din 6 martie 1940, prin care preţul produselor petroliere a fost plafonat la nivelul maxim admis în martie 1940, adică de 3.826 lei/tona. Se remarca faptul că partea română a făcut concesii în cadrul acestor tratative, acceptând o reducere a preţului petrolului exportat şi o clauză cu un conţinut neclar, în sensul că nu a fost precizat preţul antebelic al materialului de război în nicio anexă. Poziţia statului român trebuia pusă în concordanţă cu circumstanţele politico-militare favorabile Germaniei din prima parte a anului 1940, când Wehrmacht-ul a obţinut spectaculoase victorii militare în Europa de vest.

[6] A.N.I.C., Fond Ţinutul Bucegi, dosar 244/1940, f. 2.
[7] *Ibidem*, f.3.
[8] Gavriil Preda, *Importanţa strategică a petrolului românesc 1939-1947,* Ploieşti, Editura Printeuro, 2001, p.113.

Încheierea Pactului petrol-armament a însemnat o dublă victorie pentru Germania. În plan economic, a reuşit o reducere a preţului petrolului la circa o treime faţă de preţul zilei. Prin acest acord, derulat între 1 martie-30 septembrie 1940, ministrul de finanţe al Germaniei a realizat un excedent de 80.000.000 RM, sumă care a însemnat totodată pierderi economice româneşti. Factorii care au determinat România să facă concesii economice Germaniei au fost înfrângerea Franţei, alungarea Angliei de pe continent, redeschiderea pe un ton ameninţător a problemei Basarabiei de către U.R.S.S., revizionismul agresiv al Ungariei şi Bulgariei, izolarea politico-militară în care se afla statul român. Schimbarea de poziţie a României se observa din conţinutul comunicării făcute de preşedintele Consiliului de Miniştri al României, Gheorghe Tătărescu, ministrul Germaniei la Bucureşti, Wihelm Fabricius, la 28 mai 1940.[9]

S-au pus sub pază militară toate dosarele concesiunilor cuprinzând acte de concesiune şi hotărâri de validare şi consolidare, caiete de sarcini, astfel s-a realizat pază atât la Teleajen unde se găseau inventariate şi depozitate toate documentele relative la concesiunile aparţinând societăţii „Româno-Americane" cât şi la Bucureşti care erau în curs de litigiu în faţa instanţelor judecătoreşti.[10]

Din cauza acestei decizii se îngreuna funcţionarea contenciosului societăţii şi apărarea drepturilor acelei societăţi în faţa diferitelor instanţe de judecată. Societatea „Româno-Americană" cerea să dispună limitarea măsurilor de siguranţă numai la punerea sub paza autorităţii, fie a autorităţii miniere sau chiar a unei paze militare, numai a registrelor inventar întocmite de societăţi în ceea ce priveşte concesiunile şi a dispune ca restul arhivelor contencioaselor să fie lăsat în mod liber la folosinţă societăţilor petrolifere.[11]

La 23 decembrie 1942 în legătură cu preţul „*petrolului*" şi livrarea de „*armament"* de către Germania la preţul „*antebelic*" Klughist a comunicat Vicepreşedintelui Consiliului de Miniştri că Germania a primit „*petrol*" şi a livrat „*armament*".[12] În legătura cu aceasta, se cerea a se verifica din nou şi a se preciza că în cadrul Ölpaktului (acordul Neubacher-Slăvescu) valoarea exactă a petrolului din Germania şi valoarea exactă a armamentului primit de România (69.514.853 R.M., 6.861.000.000 lei), Ministerul Înzestrării să comunice

[9] *Ibidem,* p.116.
[10] Informaţia este preluată din cererea societăţii „Româno-Americane" înregistrată cu nr. 51557 din 9 iulie 1940 adresată Ministerului Economiei Naţionale în care se specifica faptul că au fost înştiinţaţi prin adresa nr. 3415 din 2 iulie 1940 care găseşte în Serviciul Judeţean Prahova al Arhivelor Naţionale, Fond Inspectoratul Judeţean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 37/1940, f.152.
[11] *Ibidem,* f.153.
[12] Arhiva Ministerului Afacerilor de Externe, (în continuare se va cita A.M.A.E.), Fond 71/1939-România, vol. 111, f. 90.

Direcţiei Petrolului data când Germania a început livrarea materialelor de război prevăzute în acordul Neubacher-Slăvescu, în scopul ca Direcţia Petrolului să calculeze valoarea petrolului livrat Germaniei tot de la această dată. Ministerul Economiei Naţionale, Direcţia Petrolului trebuia să dea „preţul" şi „valoarea" produselor petrolifere livrate Germaniei de la începutul acordului (Ölpakt) şi până în acel moment pe categorii de produse, păcură, benzină. Ministerul de Finanţe trebuia să verifice şi să confirme, prin organele respective, valoarea taxelor scutite (risturne). Ministerul Economiei Naţionale trebuia să verifice şi să precizeze valoarea produselor petrolifere, livrate în cursul perioadelor respective, socotind această valoare la preţul „Monitor" şi la preţul real plătit de Germania şi să arate şi diferenţa între valoarea rezultată faţă de preţ „Monitor" şi preţul real plătit. În final, adresa a fost semnată de Şeful Serviciului F.A.N., lt. colonel Toma Nicolaescu şi o nota bene în care se menţiona că datele cerute au fost pentru următoarele perioade: 1940 (socotit de la 1 aprilie 1940, prima livrare de armament din acordul Neubacher-Slăvescu şi până la 31 decembrie 1940 - 9 luni, 1 ianuarie - 31 decembrie 1941 - 12 luni şi 1 ianuarie - 1 decembrie 1942 - 11 luni).[13]

Ministerul Economiei Reich-ului a hotărât majorarea preţurilor de export pentru România.[14] Produsele de export germane se grupau din punct de vedere al preţurilor de export pentru România în două categorii. Prima dintre aceste categorii cuprindea acele produse ale căror preţuri de export au fost legate de preţul de export pentru Germania al produselor petrolifere din România, nivelul preţurilor a fost în funcţie de nivelul de stabilitate sau instabilitate a produsele petrolifere româneşti. A doua categorie cuprindea celelalte tipuri de mărfuri care aparţineau acelor produse a căror preţuri de export nu au fost considerate ca legate, preţurile lor nu au fost susceptibile de a fi majorate după criterii în funcţie de interesele germane. La originea acestor grupări a fost „Ölpakt" prin care s-au plafonat preţurile produselor petrolifere româneşti exportabile în Germania, astfel s-a acordat în schimb, „*cel puţin din punct de vedere formal*",[15] stabilitatea preţului materialului de război ce se importa din Germania. Urmarea a acestui pact a fost că preţurile produsele petrolifere româneşti au fost menţinute la nivelul stabilit prin pact, iar preţurile materialului de război au fost sub un motiv sau altul, a căror temeinicie era incontrolabilă, mereu majorate. Pentru justificarea

[13] *Ibidem*, f. 91.
[14] Informaţia este preluată din telegrama din 31 martie 1943 a Ataşatului Comercial al României în Germania către Ministerul Regal al Afacerilor Străine referitoare la chestiunea preţurilor de export germane pentru România care se găseşte în A.M.A.E., Fond 71/1920-1944-Germania, vol. 103/1943-1944, f. 139.
[15] Ibidem.

majorării se invoca de exemplu o calitate mai bună, o perfecţionare a materialului de război, înlocuirea sub constrângerea împrejurărilor de război a unui metal sau a unei materii prime prin alta mai scumpă. Astfel a luat naştere între ceea ce România a dat şi ceea ce România a primit în schimb prin pact un dezechilibru care în România nu a fost sesizat şi care nici până în acel moment nu a fost serios cercetat. Pe lângă aceasta, noţiunii materialului de război (Kriegsgerät) foarte flexibilă de altfel, i s-a dat de către forurile germane o interpretare foarte îngustă.[16]

Preţurile celorlalte produse care au făcut obiectul schimbului de mărfuri româno-germane au fost lăsate la libera formare, aproape la discreţia jocului cererii şi ofertei. Cu ocazia tratativelor ce s-au dus la încheierea acordului din 4 decembrie 1940 s-au făcut totuşi încercări din partea României pentru a plafona preţurile pentru unele produse germane destul de importante de altfel, de exemplu ţagele, tuburi, cocs. Un angajament formal nu s-a luat de către Germania decât în privinţa maşinilor agricole, care în cursul anilor 1941-1942 a fost respectat. În cursul anului 1941 preţurile au evoluat aproape nestingherite, în sensul creşterii lor, atât referitor la produsele româneşti cât şi cele germane. Abia cu ocazia tratativelor economice româno-germane, care au dus la încheierea Acordului din 17 ianuarie 1941, s-a cerut stăruitor de către România ca Germania să plafoneze preţurile unor produse ale sale, care se puteau considera ca principalele, destinate exportului în România. Aceasta s-a făcut nu direct prin Acordul ce s-a încheiat, ci printr-o scrisoare adresată de către Ministerul Economiei Reich-ului. Prin această scrisoare s-au fixat preţurile pentru următoarele produse: cocs, ţagele, tablă, sârmă, drugi de oţel, tablă zincată, material pentru cale (şine, eclise, plăci, buloane, cleşti), macaze.

Se pare că persoanele din Ministerul Economiei Reich-ului responsabile pentru angajamentul ce s-a luat, au crezut că au comis o greşeală prin acordarea României ceva fără să fi obţinut altceva în schimb din partea României, şi la scurt timp după aceea au început să-şi manifeste dorinţa de a ajunge la o nouă şi generală reglementare a problemei preţurilor în raporturile comerciale româno-germane. Acele cercuri au crezut iniţial că procedeul cel mai nimerit ar fi fost majorarea arbitrară a preţurilor de export pentru România a produselor germane. S-a produs însă o puternică reacţie din partea României faţă de acest procedeu, ceea ce a determinat retractarea măsurilor bruşte ce s-au luat de a proceda la urcarea preţurilor de

[16] *Ibidem*, f.140.

export faţă de România după un anumit plan la baza căruia a stat ideea de compensaţie. Aceasta se referea la faptul că Germania a stabilizat preţurile de export pentru România pentru o serie de produse a căror cuantum de export să contrabalanseze ca valoare produsele româneşti petrolifere exportate în Germania, iar pentru celelalte produse a majorat preţurile după necesitatea sau după măsura creşterii preţurilor de export ale produselor româneşti în afară de petrol. Discuţiile infinite ce s-au dus de către comisiile guvernamentale cu ocazia tratativelor din mai-iunie 1942, în jurul acestei probleme au fost stopate printr-un aranjament numit „Memorandum" dintre Preşedintele Consiliului de Miniştri, Mihai Antonescu şi expertul economic german Carl Clodius. Prin acesta s-au creat cele două categorii de produse de export.[17] El ca aranjament prezenta un incontestabil avantaj pentru România, întrucât prin el se ajungea la o soluţie menită a înlătura dezechilibru care exista în urma faptului că faţă de obligaţia României de a menţine stabilitatea preţurilor româneşti la petrol, Germania nu era obligată decât la stabilirea preţurilor armamentului ce a fost exportat. Prin acest aranjament s-a mărit grupa de mărfuri germane de export a căror preţ era legat de preţul petrolului. Această categorie cuprindea material de război, fier şi semifabricate de fier, maşini şi unelte agricole, material pentru C.F.R., cocs şi zinc.

Se considera că valoarea acestor produse contrabalansa valoarea exportului României de petrol, circa 75% a întregul export al României în Germania. Pentru cealaltă categorie de produse, Germania a aplicat imediat o majorare de până la 50% faţă de preţul de până în acel moment. În practică majorarea nu a fost nici într-un caz sub 50%. Tendinţa fondurilor competente germane însă de a majora preţurile continua să se manifeste şi preţurile majorate cu 50% şi se aplicau noi majorări după criterii necunoscute României şi fără o normă precisă. O normă s-a stabilit doar în privinţa preţului şi pentru maşini în general care a fost majorat în raport cu nivelul preţului intern; pentru exportul în România preţul trebuia în mod obligatoriu să depăşească cu 75% preţul intern.

Majorările preţurilor de export la maşini au fost variate. Sunt cazuri în care preţurile au fost majorate chiar până la 200% şi poate unele cazuri, mai mult teoretic, în care ele au fost cu mai puţin de 50% majorate, majorările fiind în funcţie de nivelul preţurilor după majorarea aplicată cu 50% faţă de nivelul preţurilor interne. La celelalte produse majorările de preţuri nu erau legate de norme şi erau cazuri când s-au aplicat majorări faţă de preţurile din 1939, de

[17] *Ibidem*, f.141.

500-600-700%. Argumentaţia germană în legătură cu majorările de preţuri pentru categoria cu preţuri nelegale era că ele au fost majorate în măsura în care România îşi majora preţurile pentru produsele ei în afară de petrol.[18] Pagubele ca economia românească să sufere de pe urma acestor majorări de preţuri erau evidente şi chiar îngrijorătoare, foarte gravă, dacă nu alarmantă era hotărârea Ministerului Economiei Reich-ului de a majora cu 33% (1/3) şi preţurile categoriei de produse al căror preţ de export era legat de preţul de export al petrolului. Acea majorare a fost justificată de către forurile germane prin aranjamentul referitor la majorarea preţului de export al petrolului, se preciza că nu se majora preţul armamentului.

S-au majorat însă preţurile la fier şi semifabricatele lui, la maşinile agricole, la cocs şi la zinc. Majorarea preţului acestor produse putea avea consecinţe foarte grave asupra economiei româneşti, mai ales a economiei industriale. Au făcut deci diverse şi stăruitoare intervenţii pe lângă Ministerul Economiei Reich-ului pentru a nu se aplica majorarea de preţuri intenţionată, invocând întreaga gamă de argumente contra unei asemenea majorări şi arătând că în urma tratativelor s-a declarat categoric din partea României că majorarea preţurilor la petrol care nu era dorită de România ci de către partea germană, nu putea fi suportată de economia românească. Preşedintele Delegaţiei Guvernamentale Răzmeriţă, cu ocazia trecerii lui în Suedia a insistat şi pe lângă Carl Clodius pentru a obţine o renunţare la majorarea proiectată. Clodius nu putea fi înduplecat motivând că hotărârea a fost luată de către însuşi miniştrii ai Departamentelor respective, explicând în acelaşi timp că o revenire nu a fost posibilă întrucât situaţia dificilă în care a ajuns Germania de a avea solduri de clearing în defavoarea ei, faţă de diferite state se datora faptului că Germania a exportat la preţuri prea reduse; ea nu şi-a majorat în aceeaşi proporţie ca partenerii ei preţurile produselor ei. Această motivare exprima clar tendinţa forurilor germane de a ajunge la o echilibrare a balanţei de plăţi româno-germane, la evitarea creării unui nou sold în favoarea României, prin majorarea preţurilor produselor ce erau exportate în România.[19]

Cu ocazia unor întrevederi ce au fost cu miniştrii Reich-ului, prin care a fost exprimată susţinerea tezei ca opinie personală părea, într-un mod amical că „Ölpakt”-ul a avut consecinţe avantajoase mai mult pentru Germania decât pentru România şi că poate s-ar fi impus o revizuire a lui mai ales că Germania interpreta în defavoarea României aranjamentele

[18] *Ibidem*, f. 142.
[19] *Ibidem*, f.143.

că se baza pe el. Tüngeler, care era de faţă şi care probabil putea deveni succesorul lui Reinhardt la şefia referatului pentru România din Ministerul Economiei Reichului, a răspuns că o revizuire a pactului care ar avea ca şi consecinţă denunţarea lui, ar putea fi considerată de Germania ca un refuz de a livra petrol.[20]

La 11 ianuarie 1943 s-a fixat pentru anul 1943 o livrare de 4 milioane tone produse minerale pentru Germania şi Aliaţii săi. Pentru a realiza aceste exporturi, experţii germani şi români au examinat la Berlin trei posibilităţi. Prima posibilitate se referea la încercarea de a menţine producţia de ţiţei la nivelul anului 1942, respectiv 5,6 milioane tone producţie, care a început să scadă din vara anului 1942, fiind prezentate ca măsuri ca Guvernul german să livreze aparate de sondaj cerute de România, să fie urgentată. Pentru a garanta o exploatare eficace a structurilor izolate, mai ales în România de vest, Guvernul Regal Român ar fi trebuit să acorde societăţilor petrolifere române structurile solicitate de ele conform legii din 17 iulie 1942 într-o măsură corespunzătoare acelei legi. Ar fi fost de dorit ca Guvernul Regal Român să acorde comunităţilor de muncă ale societăţilor producătoare ţinuturilor miniere solicitate conform legii petrolifere din 17 iulie 1942. Guvernul Regal Român trebuia să distribuie societăţilor producătoare noi drepturi de sondaj în câmpul petrolifer cunoscut din ţinutul mineral românesc, situat la marginea exterioară a Carpaţilor conform participaţiei lor la producţia română de ţiţei, totodată Guvernul Regal Român urma să permită exploatarea nelimitată a sondelor de la Măneşti. Producătorii români de petrol urmau să primească la termen cauciucurile şi articolele tehnice de cauciuc conform programului de cauciuc convenit între cele două state. Pentru majorarea producţiei activităţii societăţilor producătoare ar fi fost indicat ca Guvernul Regal Român să micşoreze cotele de amortizare în impunerea acestor societăţi şi să admite fonduri neimpuse pentru sondaje de deschidere.[21]

A doua posibilitate se referea la micşorarea consumului prin schimbări tehnice. În scopul micşorării consumului românesc de păcură prin schimbarea instalaţiilor de încălzire de la păcură la gaz respectiv cărbune, Guvernul Regal român urma să fie sprijinit de către Guvernul german prin sfaturi şi prin livrarea materialului necesar. Guvernul German urma să livreze Căilor Ferate Române materialul necesar pentru efectuarea celei de a doua schimbări, cum ar fi : ascensoare, vagoane de cărbuni, şine pentru căi ferate înguste, motoare electrice, instalaţii de ridicare precum şi 20.000 t cărbune lunar. Schimbarea trebuia să se efectueze în

[20] *Ibidem*, f.144.
[21] A.M.A.E., Fond 71/1939-România, vol. 111, f. 161-162.

aşa fel, ca să se facă din luna mai 1943 o economie de 4.000, din luna iunie 6.000, din luna iulie 8.000 şi din luna august 10.000 t de păcură lunar. Prin urmare, economisirea totală din anul 1943 se însuma la 68.000 t. Guvernul German trebuia să dispună livrarea urgentă către Uzinele Electrice Comunale şi ceilalţi consumatori mari a materialelor necesare pentru alipirea fabricilor industriale din Bucureşti la conducta de gaz, mai ales conducte, piese de alipire, distribuitori, regulatori de presiune şi becuri. Alipirea celorlalte fabrici urma să se efectueze conform programului stabilit cu Societatea Gaz şi Electricitate. La Societatea Generală de Gaz şi Electricitate economia se cifra de la 1 mai 1943 la 4.500 t lunar şi la celelalte fabrici industriale din Bucureşti începând cu luna iulie încă 5.500 t lunar şi de la 1 octombrie alte 5.000 t. Economisirea totala se cifra la 84.000 t. Guvernul German s-a interesat ca materialele necesare pentru trecerea la arderea cărbunelui a industriilor situate în afară de Bucureşti şi regiunile petrolifere să fie livrate imediat. Pentru planul acelei schimbări, pentru îndrumarea firmelor româneşti şi pentru urgentarea livrărilor de materiale urma să se instaleze la Bucureşti un birou tehnic. Acesta constata în cazuri unice modul economic de schimbare, schiţând la faţa locului construcţiile necesare şi urma să asigure împreună cu autorităţile germane şi române livrarea urgentă a materialului necesar. Totodată exista şi posibilitatea de fabricare a instalaţiilor pentru această schimbare şi în România. Guvernul Regal Român urma să pună la dispoziţie braţele de muncă necesare pentru efectuarea acelei lucrări (ingineri, monteuri şi muncitori auxiliari). Economisirea se cifra la 60.000 t. Se încercau toate posibilităţile de a se putea ridica producţia de cărbune a României la 300.000 t lunar. Guvernul German a fost dispus să livreze şi pentru acest scop instalaţii, unelte, maşinării, aparate pentru fabricarea brichetelor. Societăţile româneşti producătoare de cărbune trebuiau să comunice dorinţele lor Legaţiei Germane din Bucureşti, căreia Guvernul German urma să îi trimită câte un specialist minier şi tehnico-mecanic. Guvernul German urma să asigure livrarea conductelor conform nr. 74 al convenţiei din 12 iunie 1942 pentru conducta Potorca-Bucureşti să înceapă chiar în anul 1943. Întrucât a fost util, ca în intervalul unei executări prompte şi nestingherite a proiectului pentru efectuarea tehnică şi comercială a construcţiei şi a livrării necesare să fie sub conducerea unui singur serviciu, a fost numit din partea Guvernului german societatea „Deutsche Bergwerks-und Hüttenbaugesellschaft". Această societate urmând să construiască conducta din ordinul Căilor Ferate Române. Guvernul German urma să trimită în România un specialist, care trebuia să studieze posibilităţile pentru

adaptarea motoarelor staţionare Diesel la consumul de gaz pentru generatori.[22]

Cea de-a treia posibilitate se referea la micşorarea consumului prin diminuarea distribuirilor pentru consumul românesc intern. Întrucât transformările tehnice prezentate nu produceau în anul 1943 decât maximum o economisire de cca. 200.000 t şi la realizarea programului convenit la 11 ianuarie 1943 necesitându-se însă 700.000 t, experţii au fost de părere, că procurarea acestor cantităţi nu a fost posibilă decât printr-o micşorare efectivă a distribuirilor pentru consumul românesc intern. Având în vedere importanţa covârşitoare a uleiului mineral în interesele comune de război, experţii propuneau, ca să se distribuie pentru consumul intern numai 75% din cantităţile consumate în anul 1941. Această măsură, a cărei importanţă covârşitoare şi gravitate cunoscută, a fost indicată de către experţii germani ca mai puţin aspră decât măsurile luate până în acel moment în ţările beligerante. Pentru exportul în alte ţări rămânea în urma efectuării programului convenit numai o cantitate redusă. Guvernul Regal Român putea să efectueze în anul 1943 exporturi în alte ţări numai până la un total de 100.000 t. Sub denumirea de alte ţări nu se înţelegea Germania, Aliaţii săi şi regiunile ocupate de Germania. [23]

Producţia ţiţeiului în România a fost evaluată pentru anul 1943 la 5,3 milioane tone. Prin eforturi deosebite ale producătorilor şi prin livrarea adiţională a aparatelor de foraj din partea Germaniei, această producţie putea fi majorată la 5,60 milioane t din care trebuia scăzut pentru pierderi la rafinării 0,25 milioane t din care rămâneau 5,35 milioane t. Exportul a fost conform protocolului din 11 ianuarie 1943 la 4 milioane t, din care rămâneau 1,35 milioane t la care se adăuga prin întrebuinţarea cărbunilor în loc de păcură 0,20 milioane t şi prin transformarea realizată la C.F.R. şi la Braşov (gaz) 0,10 milioane t în total 1,65 milioane t. Exportul în ţări terţe a fost de 0,10 milioane t, din care au rămas pentru România 1,55 milioane t. Această cantitate reprezenta 78,4% din consumul intern al României în anul 1941 (1,978.000 t). Se propunea pentru asigurarea exportului de 4 milioane t, necesar pentru conducerea războiului, de a restrânge consumul propriu al României la 75% şi al consumului din anul 1941. [24]

În urma încheierii misiuni lui Pillat privind operaţiunea de stampilare a titlurilor petrolifere româneşti la Vichy a fost suspendată. Dacă în teritoriul ocupat de Germania

[22] *Ibidem*, f. 163-165.
[23] *Ibidem*, f.165-166.
[24] *Ibidem*, f. 177.

naţional-socialistă titlurile au fost aproape în totalitatea lor semnate şi stampilate, în zona denumită liberă această operaţiune a fost departe de a fi terminată, deşi ea durase aproape doi ani. O nouă întârziere a fost provocată de faptul că, deşi de la desînsărcinarea lui Pillat au trecut patru luni, totuşi Ministerul Românizării nu a numit un succesor în această funcţie, cu toate intervenţiile uneori telegrafice. În asemenea condiţii, Legaţia a primit zilnic numeroase reclamaţii din partea particularilor sau băncilor interesate de a reintra în posesia titlurilor depuse spre stampilare. Ministerul Afacerilor Străine francez, la rândul lui, s-a făcut interpretul acestor plângeri, prin care a cerut stăruitor să luăm măsuri pentru grăbirea operaţiei de stampilare.[25]

Până în 1943 rezultatul intervenţiilor României era negativ, datorită poziţiei absolut rigide mai ales a Ministerului Economiei Reich-ului. Pe de altă parte era posibil ca în cercurile germane să existe convingerea că în schimbul de mărfuri cu România, Germania era din punct de vedere al preţurilor dezavantajată, aceasta s-a putut deduce din întreaga motivare germană în legătură cu majorarea de preţuri hotărâtă.

Punctul de vedere românesc nu putea fi decât contrar acelui german întrucât altfel, după starea de spirit ce exista la forurile germane, ele s-au simţit încurajate în tendinţa lor de majorare continuă a preţurilor de export. Din cele ce preced rezulta că reexaminarea problemei preţurilor în schimbul de mărfuri româno-germane era inevitabil. Dacă nu era adusă în discuţie, ea foarte probabil putea fi adusă de către partea germană cu ocazia proximelor tratative economice româno-germane din mai 1943. Ataşatului Comercial al României în Germania propunea efectuarea următoarele lucrări:

„a) Constatarea nivelului preţului petrolului faţă de nivelul preţului armamentului la data încheierii Ölpakt-ului sub aspectul majorării preţurilor respective până la acea dată.

b) Constatările majorărilor de preţuri la materialul de război după încheierea Ölpakt-ului.

c) Constatarea pierderilor suferite de economia naţională a României drept consecinţă a faptului că petrolul, al cărui preţ era plafonat, nu era contrabalansat de un cuantum de produse germane egale ca valoare şi ele cu preţuri plafonate.

d) Majorările de preţuri la produsele noastre ;

e) Majorările de preţuri la produsele germane bazate pe încheieri reale (facturi),

[25] Informaţia este preluată din adresa din 13 februarie 1943 de la Vichy către Ministerul Regal al Afacerilor Străine, Direcţiunea Economică care se găseşte în *Ibidem*, f. 180.

ţinându-se seama de faptul că preţurile produselor din Protectorat nu pot avea în sprijinirea tezei noastre decât un rol auxiliar.

f) Media majorării preţurilor române şi germane şi compararea lor".[26]

În concluzie, pentru statul român petrolul a constituit principala avuţie naţională, cu o contribuţie hotărâtoare la susţinerea politicii generale a ţării în război, cantitatea de produse petroliere exploatate, în anii 1939-1947, a depăşit cu mult etapele similare anterioare, petrolul a fost sursa generatoare a celor mai mari ameninţări, reflectate în strategiile adoptate de marile puteri, care urmăreau aservirea economică şi politică, ocupaţia militară, inclusiv dezmembrarea statului român. În subsidiar, toate strategiile respective au avut ca obiectiv comun instituirea controlului asupra petrolului românesc.

BIBLIOGRAPHY:

I. Izvoare inedite

1. Arhiva Ministerului Afacerilor de Externe

a) Fond 71/1920-1944-Germania, vol. 103/1943-1944

b) Fond 71/1939-România, vol. 111

2.Arhivele Naţionale Istorice Centrale

a) Fond Asociaţia Industriaşilor de Petrol, dosar 1/1940

b) Fond Ţinutul Bucegi, dosar 244/1940

3. Serviciul Judeţean Prahova al Arhivelor Naţionale, Fond Inspectoratul Judeţean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 37/1940

II. Lucrări generale

1. Hillgruber Andreas, *Hitler, Regele Carol şi mareşalul Antonescu. Relaţiile germano-române (1938-1944),* Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

2. Preda Gavriil, *Importanţa strategică a petrolului românesc 1939-1947,* Ploieşti, Editura Printeuro, 2001.

[26] A.M.A.E., Fond 71/1920-1944-Germania, vol. 103/1943-1944, f.145-146.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

SECULARIZATION, ECUMENISM AND CHRISTIAN WITNESS IN EUROPE

Ovidiu Druhora, PhD Student, University of Bucharest

Abstract: Following the events by radical religionists in England, Spain, and more recently France, a fundamental need has resurfaced: a need to refocus on the spiritual dimensions of society, which, at this point seem so hollowed out, they are unworthy of defending. If Europe is to survive as even a nominal Christian culture, then only a radically new, effective, and action-oriented ecumenical dialogue—especially with the huge and growing Spirit movements. Resulting action is required, but only in the framework of authentic Christian witness in its original spirit and power.

Introduction

Europe exists by virtue of culture and language, not as land surrounded by water, but defined by the encounter between law, religion and philosophy. In this context, religion, especially Christianity, played a decisive role in shaping European identity. However, in modern times Europe witnessed the great divorce between its historic faith and philosophy, resulting in the rise of the state with varying levels of the suppression of Christianity. A notable, but increasingly forgotten exception to this trend being the church-based "velvet revolution" overthrow of communism. Ironically, into this spiritual vacuum, European elites are counter-attacking with a state-sponsored invasion of fanatical religionists who violently oppose the secularism of their hosts! The goal of the "cultured despisers" of Christian civilization, if the trend lines continue, will soon no longer suffer its influence in Europe.

Earliest Protestantism

There is no satisfactory date to mark the beginning of European secularization, but the movement that gave it life and shaped its early course was The Protestant Reformation.

According to medieval historian Brad Gregory, the Protestant Reformation is responsible for secularizing and pluralizing society.[1] In other words, Christians have secularized Europe, either indirectly or unintentionally. The Reformation aimed to create a politically and religiously whole Europe. Christianity was fundamentally called into question.

Luther's insurgency would show the people that there was a liberal middle ground between Catholicism and secularism. The cure for a totalitarian, oppressive Romanist dogma was to give voice and empowerment to the masses, elevating their authority via "the priesthood of all believers." This idealized Protestant democratized "priesthood" splintered exponentially. In the end, "The Church" became "the churches"[2]. Division proliferated, today our world is host to over 30,000 denominations.[3] Pluralism grew out of these ideological personality conflicts, often egged on in part by political motivation. With its implied relativism, "tolerance and pluralism" became the banner under which the Enlightenment promoted its programs toward the ideal of self-actualization—the secularized template for the "ubermench" of Nietzsche and Hitler and "the new communist man" of Marx and Stalin. Under the Enlightenment, then Romanticism, mankind emerged as the measure of all things. Meanwhile, constant warfare between and within "Christian" organizations, led to the quest for a "natural religion" reduced to a few bland tenets on which most reasonable men could agree. An active and present God was all but banished from such, at best, deistic formulations.

The secular "doves" emerged to reveal religion's true colors. There was no agreement in Christianity; therefore dysfunctional theological discourse would be abandoned for the noble consensus of "settled science." In the seventeenth century, we witnessed the redefinition of "*avaritia*,"[4] nurtured by widespread economic reform, the industrial revolution and urbanization. In some of the most secular countries, France and England, merely talking about religion in a university setting was seen as either reactionary or nostalgic—in any case, "offensive." "Dialectical materialism" became trendy, dominating academic and public discourse. The horror of world wars, and nuclear mutually assured destruction led Europeans, by the mid twentieth century, to realize that it was far better to go shopping than go to war.

[1] The thesis of Brad Gregory, The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press 2012).
[2] Charles J. Chaput, "The Kingdom of Whatever," quoted in *Religion in the Public Square*, November 2012
[3] Martin Marty et al., *Religions of the World*, Random House NY, 2009) p 240
[4] Jonathan Patterson, *Representing Avarice in late Renaissance* (Oxford University Press, UK, 2015) p 16

Chasing the "good life" in lieu of "God's Life" characterized modern consumerism and welfare capitalism.

Desacralizing and resacralizing the public square

Perhaps most critically, secularism is an attack on the traditional form of sacredness, namely the idea of sanctity of life and its by-products: sanctity of land and of labor. In return, it attempts to "reinvest" these secular spheres with quasi-sacred significance. Amid Karl Marx's empathy with the "sigh of the oppressed creature," we glimpse a sense of the sacred dissociated from a religious leviathan that merely serves to perpetuate suffering—a sacred redefined as a radical commitment to liberation without reference to a divine Redeemer.

"We develop new principles for the world out of the world's own principles. We do not say to the world: Cease your struggles; they are foolish; we will give you the true slogan of struggle. We merely show the world what it is really fighting for, and consciousness is something that it has to acquire, even if it does not want to." (Marx, Letter from the Deutsch-Französische Jahrbücher to Ruge (1843).[5]

To be operational, modernity requires not just a mere ideological modification, or a redefinition of sanctity; it also needs to exalt the secular to the same level as the sacred. Without this exaltation modernity cannot fully expand and has no legitimacy to redefine social life. The endgame for secularization is not just separating state and church, or simply "privatizing" faith. Secularization has profaned the sacred, and has sacralized the profane[6]. Indeed, for Marx and his followers in Christian liberalism, the final, evolved stage of communism, populated by the ideal "new communist man," derived from the "kingdom of God" of Jesus and the sharing society of Christians described in Acts chapter 4. Similarly, the one thousand year millennial kingdom ("*reich Gottes*") of Christ morphed into Hitler's National Socialist "Reich that will last a thousand years."

What happened to Europe?

[5] William Smaldone, *European Socialism: A concise history with documents*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth UK, 2014, p 73
[6] Mircea Eliade, sacrul si Profanul,(trad. Brandusa Prelipceanu Ed. Humanitas Bucuresti 1995) p 16

While it is true that Europe is only a part of the bigger global picture it is undoubtedly a crucial part in the neo-secular cartography since it is widely perceived as the most secular continent. Europe is not founded upon anything else than other traditions - there is no European self-foundation. Europe emerged from something else – an amalgam of Judeo-Christian, Greek and Roman philosophies with a façade that Adrian Pabst calls it: "vestigial" Christian.

Europe as a secularized culture is a relatively recent trend. For instance, France often cited as an ultra-secular country, pushed away its Catholic traditions only post WW2 reconstruction, in the 1950s during a period of rapid modernization and heavy reliance on the military-industrial complex (Italy, Spain and Greece - even in England and Holland all saw the process of de-Christianization begin in mid 60s). Additionally, with the explosion of the liberal Sexual Revolution came the era of aggressive feminism that encouraged women to stop going to church. For a Europe, who had largely inherited its prayers and customs for her mothers, this was overwhelming.

As a modern invention, secularization, like modernity itself, is in a profound identity crisis. It struggles to reinvent itself with notions of sacredness, while powerful extremist forces rise to replace it. Grace Davie, in her book *Religion in Britain since 1945*, uses the phrase "believing without belonging," suggesting that while Europe still believes in God she's disillusioned with the church as an institution. Later, in *Religion in Modern Europe* she introduces the notion of "vicarious religion", where commitment to Christ or church is almost absent in Europe and religion is performed by an active minority — *the belongers* — on behalf of a much larger number — that's the wider population, who implicitly, not only understand, but quite clearly approve of what the minority is doing. In other words, there is a relationship between the nominal member and the active member.[7]

In Europe, historical churches are often used as public utilities, upon demand, often at birth or death. Davie illustrates that if you ask Europeans if they believe in God, and you're not specific about the God in question, you'll get about 70 percent saying yes. If you ask, "do you believe that Jesus Christ is the Son of God?" the number is significantly lower. In other

[7] Grace Davie, Paper presented at the Pew Forum's biannual Faith Angle Conference on religion, politics and public life. Key West Florida, December 2005,

words, if you turn your question into a creedal statement, the affirmations decrease. The looser your definition of belief, the higher the percentage of believers. The disjunction of active and inactive, of dropping in or regular commitment is as common in secular life as it is in religious life.[8]

The *European Values Study* from 1999-2000 analyzed two indicators of religious belief among younger people. One was belief in a soul and the other was belief in a "God in me." In other words, a belief in an afterlife, but also in the notion of a personal God, my God, as opposed to a transcendent God — the notion of immanence. [9]

Pierre Manent, the France philosopher adds yet another layer. Manent explains that in Europe we are witnessing the reemergence of the "religion of humanity," a peculiar cohabitation between the secular religion and institutional religion that is giving birth to a new form of humanist religion of "man the measure of all things", with no reference to transcendence – a passing from the revealed religion to a form of naturalism and self-made goodness. This religion of humanity marks the subtle autonomy of "God in me" but with no connection to a transcendent God. We can save ourselves just by being good and compassionate to others. Modern Western man is thus caught between this double imperative and contradiction: compassion for and competition with his fellow man. This confusion ultimately isolates man from those around him.[10] Secularization, the opiate of progress, has run its course, intellectually and socially. Most recently, secularism's blasé posture of denial in the face of radical terror has lost its major appeal. Just as the ultimate secularization of communism imposed on the Soviet Bloc produced a spiritual pent up demand and resulting Christian revival, will the more benign, but dying secularization of the West revive a genuine Christian spirituality—in face of the ferocious Sharia spirituality of an invading Islam?

Ecumenism in Europe

[8] Ibid.
[9] Ibid.
[10] Pierre Manent, Seeing Things Politically, St Augustine Press, 2015

"In order to unite, we must first love one another. In order to love one another, we must first get to know one another."[11]

Dialogue was engrained in the heart of man from the very beginning of creation. Made in the image and likeness of God, with an insatiable need for communication, man has long yearned for that perfect communion. (Genesis 1:26). The first question recorded in the history of humanity, was: (Adam) 'Where are you'? Second to this, was a relational question that emphasized communication and communion, this time addressed to Cain: 'Where is Abel, your bother'? (Genesis 4:9) This searching line of dialogue threaded the life of the prophets. Then God went silent for the next 400 years. When he finally broke his silence, he did it in flesh and blood. "The Word became flesh and dwelt among us" (John 1:14).

The cross is the ultimate symbol of dialogue. When asked about the biggest commandment of all, Jesus's answer came clothed in the vocabulary of relationship and dialogue, expressed in two dimensions: vertical: "you shall love the Lord your God with all your heart and with all your soul" and horizontal: "you shall love your neighbor as yourself" (Mark 12: 30-31). James later designated this relational, dialogical language to be "the royal law" (James 2:8).

Moreover, on the day of Pentecost they each spoke in their own language, no Esperanto, no euro-speech; The miracle was not, as many theologians would like us to think, the unification of language; the miracle is the fact that they communicated and agreed with one another. "All these with *one accord* devoting themselves to prayer" (Acts 1:14, 2:44;) "One heart and one soul" (Acts 4:32).

The great commissioning in Mark 16:15: "Go into all the world and proclaim the gospel to all creation" further underscored the relational and dialogical nature of the command: go therefore and make disciples of all nations" (Mt. 28: 19).

[11] Cardinal Joseph Suenens quote in Boundless Grandeur, The Christian Vision of A.M. Allchin, Edit by G.R. Keller Wipf and Stock Publishing, Eugene OR.2015), p 23

Obviously, when applying this command, the first generation of Christians, particularly the Jews, had problems relationally and dialogically with the gentiles: "Now those who were scattered because of persecution that arose over Stephen traveled as far as Phoenicia and Cyprus and Antioch, speaking the word to no one except Jews." (Acts 11:19) The barrier was finally broken and Luke reveals that: "there were some of them, men of Cypress and Cyrene, who on coming to Antioch, spoke to the Hellenists also, preaching the Lord Jesus" (Acts 11:20). In this way, the first international missionary center was established in Antioch, out of which the names of Paul, Barnabas and others would rise to prominence. Paul's creed for mission was: "I have become all things to all people, that by all means I might save some" (1Corinthians 9:22).

Paul Mc Parlan uses the "spider web analogy": the church has a structure and connectivity, but the focal point is always Christ.[12] This oneness, and, at the same time, particularity of identity is a keystone of Christianity. 1Corinthians 12: 27: "Now you are the body of Christ and individually members of it." It is only after understanding and embracing this "individual oneness" in Christ that we can move to dialogue. Before we can dialogue with atheists, leftists, Muslims, and others, Christians need to learn to dialogue with each other.

The quest for dialogue in Europe

December 1997 marked the time when a new vocabulary emerged within the vision for a new Europe. The European parliament adopted a budget specifically designed for "*The soul of Europe*"[13] Given that the "soul of Europe" was not a top priority at the beginning of the European unification project, the prerequisite of a soul now became a component of the gestalt of this "new Europe". The architects in Brussels designated a budget for the soul because, as they put it: "we find ourselves at a cross-roads in this historical process when

[12] Paul McPartlan, "The Eucharist makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue" T & T Clark, London, 1996) p 274

[13] Alastair Hulbert, *A Soul for Europe: Ethics and Spirituality*, Careffours Newsletter, Forward Studies Unit - European Commission, November 1998, no. 8, p. 12

building the (new) Europe is not just a simple political and economic exercise, but has also a spiritual and ethical dimension."[14]

John Paul II, in one of his final addresses to the members of the European Committee of Bishops, echoed this sentiment. The Pope offered that the process of European integration was not just economic and political but also religious "by the presence of all the values existent throughout the continent."[15]

No matter how groundbreaking these declarations may have seemed at the time, the Pope, along with the politicians in Brussels, were merely bringing to the council a long legacy of ecumenism that birthed a lineage of standard bearers still in existence today. It's worth mentioning some of them to see a clearer picture of how far ecumenical dialogue has come.

The World Council of Churches

With antecedents as early as 1910 in the Edinburgh Missionary Conference, Europe instigated the revival of a new ecumenical movement that would soon be organized and endorsed by church and state. From the ashes of WW2, the World Council of Churches was organized on August 23, 1948, in Amsterdam. Then, 147 churches from various confessions and countries committed themselves to dialogue. Presently, there are 345 church members.[16]

The goal of the WCC was plainly stated at its convening Assembly in August 1948: *"Our name indicates our weakness and our shame before God, for there can be and there is finally only one Church of Christ on earth. Our plurality is a deep anomaly. But our name indicates also that we are aware of that situation, that we do not accept it passively,* "*that we would move forward towards the manifestation of the one holy church*."[17]

Critics noted that simply combining a collection of stagnant and diverse organizations, some even controlled by atheist Marxists, was unlikely to produce a dynamic, or even viable outcome.

[14] Alastair Hulbert, p 13

[15] John Paul II Address in: L'Eglise contribute o processes integration europeenne dans un espirit de cooperation, L'Osevatore Romano, 10 April 2001, nr. 15 (2669) p.2
[16] WCC homepage websitehttps://www.oikoumene.org/en/member-churches, accessed December 5, 2015
[17] *Formation of the World Council of Churches*, p. 66. www.wayoflife.org/database/wcc.html, accessed December 5, 2015

European Evangelical Alliance

On its official website the EEA says that it exists "to foster unity and evangelical identity and provide a voice and platform to evangelical Christians. Seeking empowerment by the Holy Spirit, it extends the Kingdom of God by proclamation of the Gospel to all nations and by Christ-centered transformation within society."

The EEA brings together both the national Evangelical Alliances of Europe and a large number of pan-European mission agencies. It has existed as a regional group since the 1950's, but traces its roots to the 1846 conference at which the World Evangelical Alliance (WEA) was established. It is the European section of the WEA. Seeking Christ-like transformation in Europe, the European Evangelical Alliance serves as the dynamic center for equipping and resourcing, the European wide trusted Evangelical voice, and the connecting hub for greater strategic impact.[18]

The Lausanne Movement

The Lausanne Movement began with the evangelist Dr Billy Graham. As he started preaching internationally, he developed a passion to 'unite all evangelicals in the common task of the total evangelization of the world.' In the 1970s, Billy Graham perceived the need for a global congress to re-frame Christian mission in a world of political, economic, intellectual, and religious upheaval. The church, he believed, had to grasp the ideas and values behind rapid changes in society.

The Lausanne Movement connects influencers and ideas for global mission, with a vision of the gospel for every person, an evangelical church for every people, Christ-like leaders for every church, and kingdom impact in every sphere of society.[19]

The Conference of European Churches

[18] http://www.europeanea.org/index.php/about-eea/ - from the EEA home website
[19] Lausanne Movement – home page website - https://www.lausanne.org/about-the-movement

Following the WCC paradigm, The Conference of European Churches came into being as a way for the churches in Europe to support each other in a ministry of reconciliation. The first Assembly was held at Nyberg from 6th to 9th January 1959.

With its radar on Europe, the CEC raised the possibility of a common mission for European churches in the context of rapid change within Europe's borders, especially the challenges brought by the fall of communism and the rise of sharp nationalistic sentiments and religious intolerance. The CEC became, by default, the enforcer of WCC's ecumenist agenda: finding the common denominator in order to combat individualism, secularism, and radicalism.[20]

For the scope of this paper, we will mention only two major CEC assemblies, both preceding a historical event. One, in May 1989 at Basel, (Peace and Justice) and another in 1997 at Gratz, (*Reconciliation - Gift of God and Source of New Life)*. Those two were precursors to a paramount event that took place at Strasbourg on April 22, 2001 when CEC issued a major document called: "Charta Oecumenica" -- the guideline for the Growing Cooperation among the Churches in Europe. This document wedded Europe's fate to that of the Church, affirming that "we work towards a humane, socially conscious Europe, in which human rights and the basic values of peace, justice, freedom, tolerance, participation and solidarity prevail." (Article 7 of the Constitution).[21] The CEC no longer saw its own mission of ecumenism as different from that of Europe's unification praxis. Their fates were intertwined.

The CEC's efforts to build a dialogue among the "churches" grew exponentially with EU integration**.** Led by the Roman Catholic Church, religious leaders on all sides built dialogue bridges with the Orthodox Church and with the Protestant Church as well as with other religions.

[20] Conference of European Churches, continue the vision and strategy of the WCC only with the focus on the European continent.
[21] Viorel Ionita, & Sarah Numico, ed. Charta Oecumenica, WCC Publications, Geneva, 2013.

The Conciliar decree *Ad Gentes* further extended the mission of the Church to all people in such a way that the Church itself became the universal sacrament, based on her own catholicity.[22]

The defining event occurred on December 7, 1965, with the performance of two simultaneous liturgies, one at Vatican, the other at Constantinople, a symbolic casting out of the historical anathemas between the two churches. Fourteen years later, on November 30, 1979, two days after Pope John Paul II's first papal visit to Turkey, almost 1 1/2 years before Turkish native Mehmet Ali Agca attempted to kill him, Dimitrios I, the ecumenical patriarch made a striking announcement at Constantinople: a catholic - orthodox committee is established to begin an official dialogue between the two churches. Then, in May 1999, during John Paul II's visit to Romania – the first papal visit to a majority orthodox country, Romanian Patriarch Teoctist states: "this meeting is nothing else but the supreme will of God and the work of the Holy Spirit"[23].

An important document regarding the dialogue is a papal pastoral letter, *Orientale Lumen,* from 1995, concentrating on the likeness of Christ as understood by both churches. In doing so, the pope set precedent for casting the dialogue into the very image of Christ himself.[24] Cardinal Ratzinger followed in these footsteps, writing "*The note about the Sister Church*" addressed during Session 8 in Baltimore meeting in July 2000 sent to all the roman - catholic episcopates worldwide.[25] Ratzinger took it a step further and extended the concept of *Sister Church* to Protestant, Lutheran, Anglican, Episcopal and Evangelical churches alike.[26]

Dialogue was also developing in the "official" relationships between the Anglicans and the Catholics. The Orthodox Church and the Lutheran Church followed suit. The dialogue between the Romanian Orthodox Church and the Evangelical Church of Germany is a great example.

---

[22] Mgr. H. Teisser, *La mission de l'Eglise*, Desclee, Paris, 1985, p. 36 apud Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie si Prozelitism*, ed. Trinitas, 2000), p. 96.
[23] PF Parinte Patriarh Teoctist, *O intalnire sub semnul harului*, Vestitorul Ortodoxiei, anul XI, nr. 226-227, 1 iunie 1999, p. 1
[24] *Orientale Lumen*, Il regna, 9/1995, p. 266 apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie si Catolicism. Dialog si Reconciliere*, ed. Romania crestina, 1999, p. 125
[25] Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Dialogul teologic ortodox-catolic*, in *Telegraful Roman*, anul 148, nr. 29-32, 1 si 15 august 2000, p. 1-2
[26] Arhid. Conf. Ioan I. Ica Jr., *Dialogul Ortodoxo-Catolic*, in *Renasterea*, anul XI, nr.10 (130), Oct. 2000, p. 8-9

Finding its footing in 1979, this dialogue progressed into twelve official meetings. Father Dumitru Staniloae, one of its main actors saw ecumenism as the next stage in Christianity "a reality in which the Holy Spirit encourages all Churches to love each other. Schism was not just a simple open conflict," said Staniloae, "but a lack of love."[27] Slowly, dialogue seeped its way down to emerging themes in theology. In West-Europe, for instance, the resurgence of Trinitarianism in the last decades, advanced by theologians like Colin Gunton, Thomas Torrance and others was profoundly influenced by Orthodox theologians John Zizioulas, Andrew Louth and Andrew Walker.[28]

Albeit outwardly positive, these forms of dialogue are classic examples of a "horizontal ecumenism," etched in paper and compiled in documents. Institutionalized ecumenism is, at its best, superficial; at its worst, devoid of a spiritual core.

The current Romanian Patriarch, Daniel, was one of the first major orthodox leaders to point out this handicap. "There is no crisis for the true [spiritual] ecumenism," he said, "only the institutional, the superficial and secularized ecumenism is in crisis."[29]

The Need for True Ecumenism

Visser't Hooft**,** a leading voice in interreligious dialogue also maintains that "the true premise for a genuine dialogue is not that the partners need to completely agree, and compromise their own beliefs, but to accept each other as persons.[30] We cannot simply have a dialogue on paper that attempts to unify abstract ideas into some *corpus collosum* of the Church; one that befriends with the right hand and casts into hell with the left. The search for true ecumenism is the acceptance of the salvation of the other. I will now present two case studies that illustrates this:

1. The Fellowship of St Alban and St Serge (St Albans UK)

[27] Lucian Leustean, Interreligious Dialogue and its perspective for the European Ecumenism, (Journal for the Study of Religion and Ideologies, RSI Nr 2/ Summer Cluj Napoca 2002), p.39

[28] Pr. Lect. Constantin Patuleanu, Dialogul teologic bilateral dintre EKD si BOR _ Glosar VIII _ Bucuresti, 3-8 iulie 1998, in BOR, anul CXVI, nr. 7-12, 1998, p. 145

[29] IPS Daniel, Mitropolitul Moldovei si Bucovinei, *Ideal si criza in Miscarea ecumenica. Ecumenism spiritual si ecumenism secularizat*, in Vestitorul Ortodoxiei, anul XI, nr. 218-219, 31 ianuarie 1999, p. 1-2

[30] Lignes Directrices de l'Action Oecumenique de la Federation des Eglises protestantes de la Suisse, Federation des Eglises Protestantes de la Suisse, 1994, p. 436-437

Under the auspices of the Student Christian Movement, a young Russian refugee by the name of Nicolas Zernov organized a series of conferences in the English town of St. Albans with the aim of bringing together young Eastern and Western Christian students to openly discuss their similarities and differences.[31]

The Anglo-Russian Student Conferences of 1927 and 1928 were some of the first organic opportunities for the future church leaders to network with Christians of other traditions, namely Evangelicals, Methodists and Scottish Presbyterians.

Their chapel services were celebrated in both the Orthodox and the Anglican traditions. The ongoing fellowship currently publishes the periodical *Sobornost*. With headquarters at Oxford, the grassroots movement has extended branches elsewhere in Britain as well as in Bulgaria, Denmark, Greece, Romania, Russia and Sweden.[32]

2. Ecumenism Behind Bars (Communist Romania)

The meeting on the Island. Friday, February 12, 2016, at the international airport in Havana Cuba, Pope Francis met the Russian Patriarch Kirill of Moscow. Paul Gavrilyuk[33] article posted on Academia on February 6, asks an important question: why is Patriarch Kirill willing to meet with the "Pope of surprises"[34]?

According to the official sources, the declaration of Orthodox-Catholic cooperation will involve such items as the support for the plight of Christians in the (Middle East, the Syrian refugee crisis, secularization, and the Christian teaching regarding the family. These are issues of global importance that quite rightly require Christian cooperation.

The joint declaration signed between the two heads of the church comprise of 30 specific statements. After they acknowledged the mutual Tradition they shared for the first millennium of Christianity, the very first concern addressed was in defense of the persecuted Christians: "Our gaze must firstly turn to those regions of the world where Christians are victims of persecution."

---

[31] For more detail about the history of the Fellowship read "The Fellowship of St Alban and St Sergius: A Historical Memoir" by Nicolas and Militza Zernov published in 1979 to celebrate the 50th Anniversary of the Fellowship.
[32] Nicolas Zernov, p 19
[33] Paul Gavryliuk, Why is Pope meeting with Patriarch Kirill of Moscow, article published in Academia.com, February 2016
[34] "A Pope of Surprises," article published in Life Hope and Truth, July/August 2015

Suffering for the cause of Christ was part of the Christian witness since the foundation of the Church (Acts 1:8). The Greek noun "*martureo*" means witness, and has the same root word for the word "*martyromai*" – the martyrs of the faith. The blood of the faithful sowed as the "the seeds for the new believers."[35]

Suffering for Christ always kept the passionate fire of purity and commitment of the faithful, in a sense it kept it alive. The church of the first centuries of Christianity had a peculiar view about this. Ignatius, bishop of Antioch in the second century desired martyrdom and associated this experience with the metaphor of a new birth: "My birth is imminent. Forgive me, brethren. Do not prevent me from coming to life."[36]

In the 45 years of communist repression in Romania, my country of birth, we witnessed firsthand the life of the suffering church. Over 2 million Christians were thrown in prison, including some 5,000 Orthodox Christian priests of the official national church. No denomination was safe. In 1948 the government abolished the Uniate eastern-catholic churches (the second largest religious grouping in Romania, with 1.5 million people in 1948) and forcibly integrated them into the Romanian Orthodox church. A total of 400 priests in the Eastern catholic churches were killed by the state. In theory, religious denominations were permitted to organize and function, but in practice the regime found many ways to suppress those who threatened "public security." Legislation was passed that took control of all aspects of religious life, required all religious denominations to have central organizations that required state approval, all religious leaders needed to be registered and approved by the government. The Communists seized complete control of the church, and began persecuting its membership, while the hierarchy turned a blind eye towards this and, in many cases, even cooperated, using its resources to assist the state in its terror campaign against targeted members. The hierarchy, for their part, denied the existence of persecution.

Behind bars, however, where Christian prisoners were stripped of their identity, socially ostracized, possessions, and families, authentic Christianity shined like never before. A new identity was forged. Their identity and communion with Christ and his followers through

[35] Tertullian, 197 AD Apologia, Letter to the Roman Governor
[36] Jan Willen van Henten and Friedrich Avemarie, Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Greaco-Roman, Jewish and Christian Antiquity, Routledge Publishing, London 2002, p 107 (Ignatius of Antioch, Letter to the Romans 1.1-7.3)

suffering, gave them strength to endure, but more, the privilege to rejoice in chains—a mystery never fully understood by outsiders.

Their brand of ecumenism survives to this day. For instance, when jihadists in the Middle East behead a Christian, nobody jumps up to claim that a Coptic orthodox or an evangelical Ethiopian, or a Melkite Catholic Syrian had died. We are all saying: a Christian brother died.

A Page from the Journal of Happiness

As founder of The Agape Pro Humanitas Foundation, I have coordinated the collection of over 80-hours of audio-visual history from clerics and lay men and women imprisoned for their faith in the years that preceded the 1989 Revolution. Irrespective of religious affiliation, this audio-visual history includes testimonies from pastors, monks, priests, bishops and lay believers of all confessions. A clear thread line emerges from every testimony: there was no place for denominationalism in the gulag. Religious arrogance and its walls came crumbling down. Prayer meetings, Eucharistic services, baptisms, and Bible study were routine and had a very ecumenical character. Miracles were nearly a daily occurrence. (There are several accounts of Jesus appearing to prisoners). Some were miraculously saved from the firing squad, literally at the 11th hour. Others were healed and fed mysteriously in solitary confinement. These miracle stories found their way to every church congregation regardless of denominational color. Their individual narratives poured into the metanarrative – "Christ and Him crucified" giving the entire Christian identity of that time a true mark of authenticity.

My thesis on "ecumenism behind bars" is that through suffering, torture and persecution, they were forced to reconsider and rediscover their true faith. They were together on the path to experience again the love and communion of the saints from the New Testament Church, where the presence of God and the power of the Holy Spirit was "tangible." Through the love and power of Christ in them they were united in suffering and also in witness. Divinely-revealed dreams, visions, miracles, healings, power to forgive their torturers and lead them to Christ, were their everyday testimony. This ecumenism behind bars was the "true spiritual ecumenism," when in fact was their pure experience of "Authentic Christianity."

The following examples barely scratch the surface of this entire cosmos that is Ecumenism Behind Bars – an ecumenism one can argue in its purest form.

Nicolae Steinhardt, an atheist intellectual Jew from Bucharest, who refused to collaborate with the Securitate (Communist secret service) and to become an informant against his own father (a scientist educated in Switzerland, colleague of Albert Einstein). In prison, he met authentic Christianity and in just a few months after his imprisonment, he became Christian. Steinhardt specifically requested to have an ecumenical baptism. In his prison diary he writes: "I entered in prison blind, now I leave with my eyes wide open. I came with a false self-image, arrogant and very infatuated with myself, now I leave completely healed and restored."[37] He later went on to publish his prison diaries as "Jurnalul Fericirii" (*The Diaries of Happiness*).

Francisc Visky, a pastor in the Hungarian Reformed Church in Romania, was the leader of the Bathanist Movement (house prayer and Bible study). Pastor Visky was sentenced to 22 years in prison on trumped up sedition charges. His wife and their seven children were also sent to a concentration camp in an undisclosed part of the country. Visky was sent to Gherla, one of the most atrocious prisons known for executing priests. Visky always referred to Gherla as "his own parish." "In prison I learned to laugh," writes Visky. "To laugh, and to hold on to God, wrestling with Him for a sign. The madness of the world, including that of the [then] Soviet system, can only be dispelled by the foolishness of God." The antidote to fear is love. There is no other way. We are free to love our enemies. We cannot fear those whom we love." [38]

Richard Wurmbrandt, a Lutheran pastor from Bucharest was thrown in chains and carried through some of the worst prison camps, surviving over 16 years of torture and starvation. Eventually, he escaped to America, where he testified before the U.S. Senate Judiciary Committee in 1966, stripping his shirt to reveal his scars. From then on, Wurmbrandt would be known as the "Voice of the Martyrs" throughout the Christian world. "Often, after a secret service," he told American senators, at the height of the Cold War,

[37] Jurnalul Fericirii, Nicolae Steinhardt , Editura Polirom, Iasi 2008, p. 515-516, (translation mine)
[38] Ferencz Visky, The Foolishness of God, Koinonia Publishing, Cluj Napoca, 2010

"Christians were caught and sent to prison. There, Christians wore chains with the gladness with which a bride wears a precious jewel received from her beloved."[39]

Vasile Rascol, a Pentecostal pastor, arrested for Bible smuggling, was sentenced two years in prison, **Silvia Tarniceru**, a Baptist Sunday school teacher, also imprisoned for Bible smuggling, their biographies tells stories of prayer meetings where all Christians, regardless of their denomination, participated. Rascol and many others testify about being led by the Holy Spirit through dreams, visions and prophecies. Often times receiving songs by inspiration, healing and strengthening them after sessions of torture. Together, orthodox, catholic, Lutheran evangelical, speaking to each other through scriptures and hymns. **Nicolae Moldoveanu** and **Traian Dorz**, were such poets and composers among them. *Secularism put them behind bars but ecumenism freed them out*. A new ecumenism deeply rooted in spiritual experience surfaced from these prison cells.

A hidden and forgotten treasure

These sufferings were not unique to the communist gulag. German theologian Dietrich Bonhoeffer is a distinctive example of suffering as a result of outspoken criticism of the Nazi regime — one of the few German Christian voices who dared to openly oppose Hitler. At a time when the established churches in Germany, both Protestant and Catholic, fell silent, Bonhoeffer and others including Karl Barth and Martin Niemoeller founded the breakaway Confessing Church. When Lutheran tradition effectively neutralized the radical ethics of the Sermon on the Mount by reducing it to an impossible standard to convict men of sin, Bonhoeffer argued that Jesus really wished us to live the Sermon on the Mount. At first a committed pacifist, Bonhoeffer later began to regard ethics not as a fixed set of rules but as an attempt to follow Christ in one's own unique circumstances. Those were the voices of the martyrs who followed Christ in the furnace of fire, forging, for a forgotten legacy. The voice of the 20th century martyrs said: "We are called upon not to be successful, but to be faithful."[40] Bonhoeffer was faithful to the giving of his own life, which he did as willingly and serenely as any martyr, in Russia, Romania, or today's Middle East. Their way of rediscovering and experiencing "authentic Christianity" behind bars is the legacy of the

[39] Richard Wurmbrand, Tortured for Christ, VOM Publishing, Bartlesville OK, 1967
[40] Mother Theresa, "Everything Starts from Prayer," White Cloud Press, Ashland OR 2009, p 37

persecuted Christians throughout history, probably the most hidden and forgotten treasure of Christianity. We are all inheritors of it. For they reveal, to this day, that Christian dialogue and unity is the only real hope for a new Europe!

Christian Witness in Europe

What is the key for a stronger, more authentic Christian witness in Europe? If institutional ecumenism and ecumenical dialogue has been buried in encyclicals, documents, and books written after each meeting or conference – what then is the way forward?

Although ecumenical dialogue is the call to tear down walls and build new bridges, true dialogue cannot be institutionalized. It is a proactive force moving in the DNA of every authentic Christian. In this Christ-centered dialogical matrix, communication always leads to community. Once there, it can strive to rise to the next level – vertical and horizontal communion.

What about pluralism, which many countries with big denominations (Orthodox and Catholic) view as a threat? The multiplicity of ethnic minorities and religious views in fact helps the ecumenical dialogue.[41] It moves people away from the centrifugal forces tearing them apart. It does so by redefining the characteristics that make them unique as citizens and believers connected to a diverse body – not against "otherness" but for "oneness."

Issues, problems and barriers

Central and Eastern Europe rose from the ashes of communism to a resurgence of grassroots ecumenism that sparked the hopes of young people. But where are we today? Are we to adopt a doomsday view and speculate that the only hope for a resurrected dialogue is the rise of secularism and militant persecution that will eventually force us to sit at the non-denominational table of suffering? An uncommunicative church will not only lose its place in the emerging geopolitical framework; it will be drowned out by the rising voices of post-materialism and new social movements (NSMs) that galvanize the cultural sphere as a major arena for collective action in lieu of instrumental action by the state. Marxist sociologist Claus Offe characterizes this as 'bypassing the state.' From America's 'Occupy Wall Street' and

[41] Danut Manastireanu, Society for the Ecumenical Dialogue Interview, Anaheim Ca, Seotember, 2014

'Black Lives Matter' to Greece's Syriza (a Greek adverb meaning "from the roots" or "radically"), these NSMs[42] have occupied the vacuum created by an increasingly uncommunicative and out-of-touch church. It is noteworthy that intrinsic to all of these uprisings was a serious need for dialogue that respective actors were unwilling or unable to have.

Without an ontic referent, these movements are mere imitators of authentic Christian dialogue with a mutilated outwardly expression much in the same way that neo-communism casts itself as a secular form of early authentic Christianity. Nascent, sustainable dialogue develops at the grassroots and grows from there, bypassing the bureaucracy, eventually reaching the top strata of ecclesial institutions – heights institutionalized ecumenism has reached only symbolically. Of course, direct influence from progressive leaders like Pope Francis serve a wonderful public relations purpose. But such people are the exception, rather than the norm in the Christian world.

The ecumenical paradigm identified to be the most relevant, specific to culture and religion is a Western construct, namely the paradigm of "programmatic ecumenism." It's based on a systematic pragmatic "problem-solving" approach. The mechanics of which are aimed at: [43]

1. "Identifying dialogical impediments,

2. Addressing these problems in the ecumenical forum,

3. Identifying and/or suggesting solutions (via common statements)

4. Applying these solutions by trickling down decisions reached in ecumenical forums to the grassroots level of church communities".

The vision of programmatic ecumenism is that, by making these successive steps, churches will soon reach an organic agreement, a full theological communion and an implicit structural and institutional unity. This approach, with all its pragmatism has not been very successful. The impasse of the past two decades has ushered in a "winter of ecumenism" and

[42] Nelson A. Pichardo, *New Social Movements: A Critical Review*, Annual Review of Sociology, Vol. 23: 411-430, 1997
[43] Razvan Porumb, Society for the Ecumenical Dialogue Interview, Anaheim CA, August 2014

with it a general hibernation vis-à-vis ecumenical dialogue[44]. This attitude is a result of modern ecumenism's fast, logical and systematic solutions to temporary problems. The Edinburgh Missionary Conference of 1910 is an archetypal example of this.

Driven by the watchword of the Protestants at the time: "The Evangelization of the World in This Generation," the conference's *raison d'etre* has continued to call for pressing ecumenical missionary efforts well beyond the 20th century. Defined by obligation and urgency, this "New Reformation" as dubbed by Robert. S Bilheimer, ultimately compromised ecumenical endeavors by generating impatience and a rushed overly pragmatic approach to centuries-long issues. Edinburgh exposed programmatic ecumenism to be a major challenge for ecumenical endeavors throughout the world. [45] Again, the main obstacles were impatience and the lack of clear focus on innate spiritual ecumenism and commitment in faith to Christian unity. Patience was the missing ingredient – something George Frorovsky reminds us is the greatest ecumenical virtue.[46]

The ecumenism of the future

In praying for the unity of the Church, Christ was modeling a spiritual dimension that ecumenism must have and without which it cannot exist. In *prayer*, Christ cast ecumenism as a spiritual enterprise. This does not confine it to a detached, reflective, philosophical sphere. Ecumenism is expected to be fundamentally active, *spiritual praxis*. More than a program or organization, ecumenism is something that "happens to the soul of Christians" as stated by the British ecumenist Oliver S. Tomkins.[47] It's a mission that starts at a personal level akin to one's "*pastoral"* or "societal" mission within the Church. It then expands to the outer walls to encompass the entire Christian world.

More specifically, formal ecumenism could examine and learn from informal Christian "ecumenical" movements that are growing in biblically-normative Christian ways. Most

[44] Idem (Razvan Porumb Interview)
[45] George Florovsky *Originally published in October 1933 in* Church Quarterly Review. pp 117-131
[46] George Florovsky, pp 117-131
[47] Matt Stefon, ed. Christianity: History, Beliefs, and Practice, Britannica Education Publishing, NY, 2012) p. 352

notably, the exploding global charismatic movement unites diverse Christian groups in experiencing Jesus "in life and power."[48]

St Paul laid out the normative presentation of the Gospel at its most authentically effective: "I will not venture to speak of anything except what Christ has accomplished through me in leading the Gentiles to obey God in word and deed by the power of signs and wonders, through the power of the Spirit of God." The New Testament normative gospel is thusly, "the *dunamis* [miracle power] of God toward healing/rescue/salvation" (Rom 1:16). Perhaps if the various factions of Christianity are to recover the success of the early church and of this 750 million member movement of the 21st century, then they may need to evaluate the dynamic of the Holy Spirit who unites a wide range of Christians in the original, authentic mission and message of Jesus commissioned to his disciples in Matthew 10, Mark 6, Luke 9, Matthew 28:19-20 and Acts 1:8. If today's church(es) can agree on and practice the original, authentic gospel of Jesus in "word and deed", then this form of ecumenism could become similarly successful in its struggle against secularism and radicalism.

Ecumenism as a permanent calling

Moreover, ecumenism is a *permanent calling* and an *ongoing process*. If theology has always pursued a path toward unity and countering separations, then it has an inherent ecumenical agenda. The permanent task of theology, as Yves Congar offers is "to discover what unites."[49] What unites is the presence and power of the Holy Spirit. This movement shows the way to overcome the three ecumenical vices identified by Gillian Evans: "fear, resentment and hopelessness."[50] This charismatic, active ecumenical movement does not follow "a spirit of fear, but of power, love and discipline" (2 Timothy 1:7).

One of the main tasks of a dialogue participant is to negotiate a path over the "trust/suspicion" polarity and embrace trust as the only way forward, despite all the risks it implies.[51] To embrace authentic Christian dialogue is to embrace the cross and its resultant

[48] David Barrett, *World Christian Encyclopedia* (Oxford: Oxford Univ. Pr, 2001) projected 811 million Pentecostal/charismatics by 2020.
[49] Gillian R. Evans, Method in Ecumenical Theology, (Cambridge University Press, Cambridge UK, 1996) p 20

[50] Gillian R. Evans, p 226
[51] Lausanne - Orthodox Initiative, Conference Press Release, Anaheim CA, August 2014

power of the Spirit; to share in the long neglected experience and action of the Holy Spirit, His gifts and graces for all mankind.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

VASILE STROESCU, SUPPORTER OF SCHOOLS AND CHURCHES IN THE ARAD DIOCESE

Maria Alexandra Pantea, PhD, „Vasile Goldiș" West University of Arad

Abstract: Knowing well the Transylvanian and Banat atmosphere, Vasile Stroescu was the most important Maecenas whom helped the confessionary Romanian's schools, which were strongly affected by the Hungarian legislation from 1907. In this context, Vasile Stroescu outstands as a upholder for the schools and Romanian orthodox church from Arad Bishopric. As a result of his help, lot of Romanian schools were saved, and the school's legislation made by the political elite from Budapest at the beginning of the 20th century, which had a target to transform Romanian's schools into Hungarian's ones, did not have the results foresight by the authorities, and led, contrary, to the strengths of the national solidarity and to strengths of the bonding of Arad's intellectuals to the intellectuals of other Romanian counties.

Keywords: school, church, society, upholder, culture.

Considerat de Nicolae Iorga „marele binefăcător al culturii româneştii"[1], boierul basarabean s-a remarcat după 1907 ca un important susţinător al învăţământului confesional românesc, care prin ajutorul dat a contribuit la salvarea a numeroase şcoli din Transilvania şi Banat. Referindu-se la activitatea sa, Nicolae Iorga îl numea un mare om de bine şi un generos binefăcător, care a „continuat într-o glorioasă tăcere opera ctitorilor de pe vremuri"[2]. A fost un apropiat al lui Ioan Slavici, pe care îl considera cel mai mare „român ardelean", pentru că prin scrierile sale a ajuns a cunoaşte situaţia reală a românilor din Transilvania şi Banat. La îndemnul scriitorului arădean, Vasile Stroescu a vizitat Transilvania şi a ajuns la

[1] Sorin Fărcaş, „Vasile Stroescu, un mecena al instituţiilor culturale româneşti", în vol. *Cultură Societate Biserică,* Ed. Muzeul Ţării Crişurilor, Oradea, 2013, p. 188.
[2] Nicolae Iorga, *Oameni cari au fost*, vol. III, Bucureşti, Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol al II-lea, 1936, p. 215.

concluzia că a găsit „cea mai viguroasă parte a poporului roman”[3]. Relaţia dintre cei doi a fost cunoscută şi de un alt contemporan, Roman Ciorogariu, care în 1912, la o adunare a membrilor comitetului naţional al Partidului Naţional Român, vorbea de politica culturală şi de importanţa scriitorilor în societatea românească. Profesorul arădean îi considera pe scriitori „suverani ai sufletelor”, pentru că prin ei s-au produs mişcările sociale, ei fiind oglinda societăţii „prin care ne cunoaşte lumea şi prin care ne cunoaştem noi înşine”. Scotea în evidenţă rolul şi personalitatea lui Ioan Slavici, declarând: vă „amintesc mărturisirea lui Vasile Stroescu că numai din scrierile lui Slavici ne-a cunoscut şi a prins dragoste pentru noi”[4].

Martor al evenimentelor şi bun cunoscător al situaţiei cu care se confruntau românii din monarhie, Vasile Stroescu a considerat că primejdia care „ameninţă şcoala românească nu poate fi prevenită decât prin solidaritate naţională”[5], fapt ce l-a determinat a se implica în susţinerea şcolilor confesionale române din Transilvania. În acest context, Vasile Stroescu s-a impus drept cel mai important mecena care a ajutat şcolile confesionale româneşti, puternic afectate de legislaţia maghiară din 1907. Deviza sa era: „carte şi iar carte! Şcoli şi iar şcoli! Biserici şi iar biserici! Prin ele ne vom ridica sufletul şi vom fi stăpâni pe cunoştinţe!... Eu îs cu totul la dispoziţiunea ţării mele cu inima cât mi-a dat Dumnezeu, cu toată inima şi cu toată averea mea... Eu ţin la folosul naţiei mele nu la fala mea”[6].

Referindu-se la activitatea caritabilă desfăşurată de Vasile Stroescu în Transilvania după punerea în practică a legislaţiei maghiare, Ioan Lupaş, martor al evenimentelor, arăta că marele mecena a acordat ajutor financiar tuturor preoţilor şi învăţătorilor care au apelat la „dărnicia sa”. Susţinerea financiară şi materială acordată bisericii şi şcolilor era considerată o „rouă cerească menită să învioreze arşiţa sufletelor ajunse deseori în pragul deznădejdii”[7]. Ca urmare a ajutorului acordat, numeroase şcoli româneşti au fost salvate, iar legislaţia şcolară de la începutul secolului al XX-lea, care avea ca ţintă maghiarizarea şcolilor româneşti, nu a dus la rezultatul aşteptat de autorităţi, ci a dus, în mod contrar, la consolidarea solidarităţii naţionale şi la dezvoltarea legăturilor intelectualilor arădeni cu cei din alte provincii.

---

[3] Ion Bulei, *Viaţa în vremea lui Carol I*, Bucureşti, Ed. Tritonic, 2005, p. 155.
[4] Arhivele Naţionale - Serviciul Judeţean Arad, *Fond Roman Ciorogariu*, dos. 7, f. 68.
[5] Vasile Popeangă, Ioan B. Mureşan, Aradul cultural în lupta pentru înfăptuirea Marii Uniri 1908-1918, Arad, 1990, p. 53.
[6] Sorin Fărcaş, *op. cit.*, p. 190.
[7] *Transilvania*, nr. 4, aprilie 1926, p. 158.

Politica de maghiarizare începută la sfârşitul secolului al XIX-lea a afectat puternic şi şcolile arădene, odată cu punerea în practică a legii XXVI din 1907, cea mai afectată fiind şcoala de fete. În cazul acesteia, măsuri dure au fost luate de autorităţile de la Budapesta încă de la începutul secolului al XX-lea. Maghiarii au cerut desfiinţarea secţiei pedagogice, fapt ce a făcut ca în 1904 şcoala să devină şcoală confesională civilă şi s-a confruntat cu probleme materiale şi financiare. Situaţia şcolii a fost discutată în mai multe şedinţe ale Senatului şcolar, dar şi în timpul şedinţelor *Reuniunii Femeilor Române*.

În 1910, ca urmare a înrăutăţirii situaţiei învăţământului confesional, Vasile Stroescu a făcut o importantă donaţie Episcopiei Greco-Catolice din Blaj, fapt ce i-a determinat pe intelectualii arădeni a cere sprijinul boierului basarabean. Într-un articol publicat în ziarul oficial al Episcopiei Aradului, *Biserica şi Şcoala*, se aminteşte de donaţia făcută greco-catolicilor şi se face un apel pentru ajutorarea Episcopiei Aradului: „vino la noi la biserica părinţilor tăi care împlineşte marea misiune culturală în părţile cele mai expuse ale românismului”[8]. Au urmat apoi demersurile făcute de *Reuniunea Femeilor Române*, care a cerut sprijinul lui Vasile Stroescu. Acesta a apreciat activitatea lor, pentru că „contribuie la întemeierea farului culturei naţionale prin edificarea şcoalei de fete”. Marele mecena a înţeles necesitatea „urgentă a înfiinţării acestui aşezământ viu” şi a anunţat în 12 mai 1910 că va dona 100000 de coroane pentru ca „noua şcoală să devină un focar al redeşteptării multor generaţii”. Date privind donaţia făcută apar în procesul-verbal al *Reuniunii Femeilor Române* din 16 mai 1910, când Letiţia Oncu aduce la cunoştinţa comitetului că în urma demersurilor făcute marele mecena Vasile Stroescu a anunţat că va trimite 100000 de coroane „pe seama fondului de zidire al şcoalei de fete din Arad”. Comitetul se arată profund recunoscător, apreciind „mărinimia aceasta regală a neîntrecutului binefăcător al neamului şi decide a-i timite o călduroasă adresă de mulţumire al cărui text se stabileşte şi se iscăleşte de toate membrele din comitet”[9]. Prin ajutorul acordat de Vasile Stroescu s-a deschis, la Arad în 1913 „cea mai modernă şcoală românească de fete a românilor transilvăneni”[10].

Pe lângă donaţia basarabeanului Vasile Stroescu, importantă a fost şi donaţia făcută de Nicolae Oncu în numele Institutului de Credit *Victoria* din Arad, în valoare de 25000 de

[8] *Biserică şi Şcoală*, Arad, 28 martie/10 aprilie 1910, nr. 13.
[9] Mărturii privind lupta românilor din părţile Aradului pentru păstrarea fiinţei naţionale prin educaţie şi cultură 1784 -1918, Arad , 1986, p. 282.
[10] *Transilvania*, nr. 4, aprilie 1926, p. 155.

coroane. Pe parcursul anului 1910 *Reuniunea Femeilor Române* s-a implicat în adunarea fondurilor necesare şi a organizat o serie de manifestări culturale şi spectacole, ceea ce a făcut ca până la începutul anului 1911 să se strângă 200000 de coroane, bani cu care au început lucrările de „edificare a şcolii de fete cu internat".

Activitatea Reuniunii a fost susţinută şi de Episcopie, care în 1911 a donat teren din „intravilanele de lângă reşedinţa epitropească care fac proprietatea fondului clerical"[11]. Situaţia şcolii de fete a fost discutată în şedinţa Consistoriului din 8/21 martie 1911, când a fost „primită propunerea reuniunii" şi a fost decretată „înfiinţarea şcolii de fete cu internat"[12]. Aceeaşi problemă a fost reluată în şedinţa din 12 aprilie/4 mai 1911 a Senatului Şcolar, unde Nicolae Oncu a arătat importanţa şcolii de fete, considerând că „Sinodul în interesul general al bisericii şi culturei noastre şi în special al culturei naţional-religioase a femeilor române din această parte decretează de o necesitate urgentă şi supremă importanţă pentru viaţa intelectuală a diecezei noastre rezolvarea urgentă a chestiei de zidire a şcolii civile confesionale de fete cu internat aici în Arad"[13]. În acelaşi discurs Nicolae Oncu a lăudat sprijnul acordat de „generosul donator" Vasile Stroescu, dar şi activităţile organizate de *Reuniunea Femeilor Române*. Referindu-se la donaţia făcută de Vasile Stroescu, Nicolae Oncu arată că şi acesta doreşte să vadă cât mai degrabă „zidirea palatului proiectat şi prezentat generosului bărbat"[14].

În 1912 au început lucrările pentru ridicarea şcolii de fete, piatra de temelie fiind pusă la 1 iulie 1912, ocazie cu care s-a organizat o adevărată manifestare naţională. În discursul său Episcopul Aradului a adus un „prinos de deosebită recunoştinţă şi mulţumită lui Vasile Stroescu neîntrecutul mecena care cu o bunătate proprie oamenilor cu sentimente nobile, veghează asupra nevoilor neamului său. Mişcat de apelul doamnelor române marele Stroescu cu un gest de cea mai înaltă iubire şi jertfă a trimis 100000 de coroane pentru ca idealul Reuniunii femeilor arădene să ia fiinţă"[15]. A urmat apoi un zbor demonstrativ al lui Aurel Vlaicu şi o reprezentaţie teatrală organizată de Societatea pentru un fond de teatru. În urma manifestărilor, intelectualii arădeni au redactat o telegramă semnată de episcopul Ioan I. Papp,

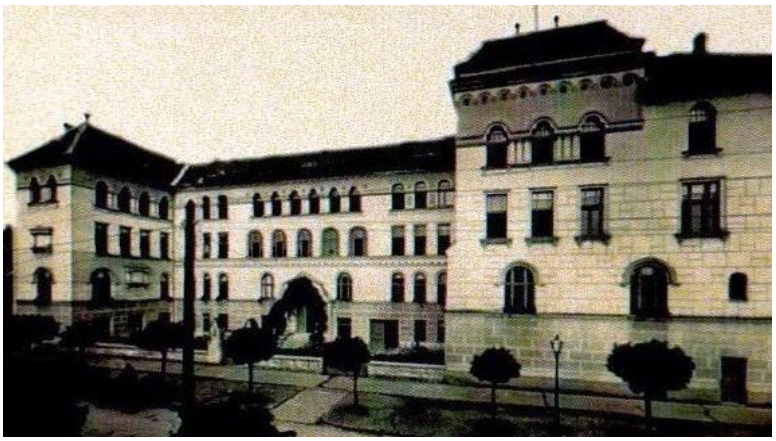
[11] *Biserică şi Şcoală*, Arad, 13/26 martie 1911, nr. 11.
[12] Ibidem.
[13] Protocolul Şedinţelor Sinodului Eparhial din Dieceza română greco-ortodoxă a Aradului ţinute în sesiunea ordinară din anul 1911, Arad, Tiparul Tipografiei Diecezane, 1912, p. 48.
[14] Ibidem.
[15] *Biserică şi Şcoală*, Arad, 8/21 iulie 1912, nr. 28.

care a fost trimisă lui Vasile Stroescu. În aceasta se arăta că a fost sfinţită „piatra fundamentală a Sionului culturii femeii române pe altarul căreia ai depus mărinimosul obol am implorat şi-Ţi implorăm binecuvântarea cerească pentru întreaga viaţă cu fericire deplină”[16]. Manifestările organizate cu ocazia punerii temeliei noii şcoli au avut un puternic caracter naţional şi au demonstrat existenţa unei solidarităţi naţionale.

În 1913 lucrările au fost terminate, fapt ce a dus la inaugurarea şcolii în 25 august 1913, eveniment care a fost considerat în epocă o adunare naţională. Cu această ocazie episcopul Aradului, Ioan I. Papp, a ţinut un discurs prin care a arătat că ridicarea noii şcoli este meritul *Reuniunii Femeilor Române*, care timp de mai mulţi ani nu au „cruţat nici o osteneală pentru a aduna după putinţa lor ban la ban întru realizarea idealului avut de la început”. Episcopul mai arăta că ridicarea noii şcoli a fost posibilă datorită lui Vasile Stroescu, care „cu un gest de cea mai înaltă iubire pentru neam a sprijinit mişcarea culturală a acestei reuniuni”[17]. Prin donaţia lui Vasile Stroescu şi activitatea desfăşurată de *Reuniunea Femeilor Române* şi de intelectualii români, fiicele Aradului au putut să se bucure de educaţie în limba română, fiind „salvate cu grijă de primejdia culturii străine”[18].

Impresionat de donaţiile făcute, Onisifor Ghibu, bun cunoscător al situaţiei şcolilor din monarhie, a publicat la Bucureşti articolul *Scrisori din Ardeal*, unde arăta că, prin donaţiile făcute, Vasile Stroescu a intrat în „panteonul românilor nemuritori”[19]. În 1915, Onisifor Ghibu, în lucrarea sa *Viaţa şi organizarea bisericească şi şcolară a românilor din Transilvania şi Ungaria*, a amintit şi de şcoala de fete de la Arad, pe care a descris-o ca fiind o „clădire nouă frumoasă în stil românesc făcută în mare parte pe cheltuiala domnului Vasile Stroescu român din Basarabia”.

[16] Ibidem.
[17] Victor Stanciu, Anuarul II, al şcolii diecezane civile de fete din Arad, pe anul şcolar 1913, Arad, Tipografia Diecezană, 1914, p. 10.
[18] Constantin I. Stan, „Vasile Stroescu sprijinitor al culturii româneşti în Transilvania”, în *Ziridava*, nr. XV-XVI, Arad, 1987, p. 251.
[19] Onisifor Ghibu, *Nu din partea aceea*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1985, p. 102.



Fotografie a Şcolii de fete din Arad realizată în anii interbelici

Ca urmare a demersurilor făcute de *Reuniunea Femeilor* din Arad, Vasile Stroescu a ajuns un bun cunoscător al situaţiei materiale şi financiare cu care se confruntau şcolile confesionale din Episcopia Aradului. A fost cel care a apreciat şi susţinut activitatea profesorilor arădeni. Preocupat de problemele învăţământului românesc şi afirmându-se ca un susţinător al culturii naţionale, Vasile Stroescu a acordat un important ajutor financiar Institutului Pedagogic–Teologic. În octombrie 1912 a acordat 1000 de coroane pentru „trebuinţele elevilor de la secţia pedagogică”[20]. Din aceşti bani au fost cumpărate cărţi şi haine necesare unor „preparanzi” care proveneau din familii mai sărace. Au fost cumpărate costume pentru 9 elevi şi paltoane pentru alţi 8 elevi. Cu această ocazie, directorul şcolii arădene, Roman Ciorogariu, a ţinut un discurs prin care a prezentat elevilor şi profesorilor activitatea lui Vasile Stroescu, care a făcut „această donaţie pentru că are inimă nobilă, această inimă nobilă este izvorul binefacerilor sale”[21].

Pentru că s-a remarcat ca un susţinător al şcolilor arădene şi al activităţilor desfăşurate de intelectualii arădeni, boierul basarabean a fost printre cei invitaţi la centenarul Preparandiei din noiembrie 1912[22]. Nu a participat, dar a trimis o telegramă în care arăta că depune în contul Băncii Albina 1000 de coroane pentru Fundaţia Ţichindeal-Nicoară, constituită în

[20] *Oameni locuri destine*, nr. 5-6, 2013, p. 112.
[21] *Biserică şi Şcoală*, Arad, 16/29 decembrie 1912, nr. 51.
[22] Maria Alexandra Pantea, „Centenarul Preparandiei arădene – expresia solidarităţii naţionale”, în *Administraţie românească arădeană*, vol. V, Arad, Ed. Vasile Goldiş University Press, 2012, p. 231.

octombrie 1912 de profesorii arădeni. Gestul său a fost apreciat atât de profesorii arădeni, cât şi de episcop.

Activitatea desfăşurată de Vasile Stroescu a fost apreciată de Roman Ciorogariu, care în 1912, ajungând membru al Comitetului Central al Partidului Naţional Român din Transilvania, a redactat un program social-politic prin care făcea apel la susţinerea şcolii şi bisericii. Amintea de Vasile Stroescu, care prin activitatea lui „ne-a arătat modelul cel bun. El salvează ziua de astăzi, lăsând ziua de mâine celor ce o vor ajunge. Să salvăm şi noi ziua de astăzi generaţia învăţătorimei şi a preoţimei de astăzi, prin rezervele puse la dispoziţia bisericii pentru cauzele de salvare a independenţei preotului şi învăţătorului lipsit de datoria cuvenită precum şi a şcoalei lipsită de mijloacele de ajutare”[23].

Anul XXXVI. Arad, 4/17 noemvrie 1912. Nr. 45.

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA: Andrák Ferenc-utca 35.

BISERICA ȘI ȘCOALA

FOIE BISERICEASCĂ-ȘCOLASTICĂ, LITERARĂ ȘI ECONOMICĂ.

APARE ODATĂ ÎN SĂPTĂMÂNĂ: DUMINECA.

ABONAMENTUL: Pe un an 10 coroane. Pe jum. an 5 coroane.

Pentru România și străinătate: Pe un an 14 franci. Pe jum. an 7 franci.

Telefon pentru oraș și comitat Nr. 266.

La 100 de ani.

Solia D-lui Vasile Stroescu.

Domnului director al Institutului pedagogic ortodox român din Arad

Roman Ciorogariu.

Îmi pare rău, că împrejurările nu-mi permit, a-mi împlini promisiunea, de a lua parte la serbările centenare ale Institutului pedagogic. Din tot sufletul meu, doresc Institutului, — viață lungă înfloritoare! La mulți, mulți ani să fie focarul culturei românești; să formeze multe generațiuni de tineri, — corespunzători idealului național; — oameni culți, de inimă, cu vederi largi, cu dor și iubire de legea și naționalitatea românească.

Așă Dumnezeu să Vă ajute!

Cu toată stima

Vasile Stroescu.

P. S. La fundațiunea „Țichindeal“ am scris la Albina să trimeată, din partea mea una mie coroane (1000 cor.).

Vasile Stroescu.

Telegrama trimisă de Vasile Stroescu, publicată în presa arădeană

[23] *Roman R. Ciorogariu studii şi documente*, Oradea, Ed. Episcopiei, 1981, p. 214.

Donaţiile au continuat până la izbucnirea Primului Război Mondial. În anul şcolar 1913-1914 boierul basarabean a donat 1000 de coroane pentru ajutorarea „tinerimii sărace". Cu banii donaţi „conform dorinţei donatorului din această sumă au fost îmbrăcaţi şi prevăzuţi cu cărţi mai mulţi elevi din despărţământul teologic"[24].

Marele filantrop basarabean a fost preocupat şi de situaţia bisericilor din Episcopia Aradului. Dintre donaţiile sale amintim că în mai 1910 a donat 200 de coroane pentru biserica din Cicir, aceeaşi sumă fiind donată şi în cazul bisericii din Dezna[25]. În 1910 marele proprietar din Elveţia a donat 200 de coroane pentru renovarea bisericii din Cil, situată în Protopopiatul Buteni. În acelaşi an a mai donat 500 de coroane pentru „edificarea bisericii" din Archiş, în Protopopiatul Buteni. În 1911 a donat 200 de coroane pentru repararea bisericii din Satul Rău, Protopopiatul Hălmagiului. În 1912, când au fost făcute lucrări de renovare la biserica din Văsoaia, situată în Protopopiatul Buteni, a donat 200 de coroane. Aceeaşi sumă a donat-o şi în cazul parohiei din Milova, Protopopiatul Radnei. O altă parohie care a beneficiat de sprijinul boierului basarabean a fost cea din Izvin, pentru care a donat 800 de coroane. În 1914 a donat 1000 de coroane pentru parohia Pătârşi din Protopopiatul Lipovei.

Prin donaţiile făcute, Vasile Stroescu a susţinut şi şcolile confesionale, care se confruntau cu grave probleme materiale şi financiare. Potrivit Raportului general al Senatului Şcolar, în 1910 Consistoriul a luat măsuri, astfel încât şcolile să corespundă cerinţelor impuse de legislaţia maghiară şi a „dispus repararea şi ajustarea salelor de învăţământ şi a coletelor învăţătoreşti conform dispoziţiilor legii"[26]. În acelaşi document se mai arată că în acest scop s-au „întrebuinţat mijloace de ajutorare dela Marele şi nobilul mecena Vasile Stroescu". Ca urmare a donaţiilor făcute, numeroase şcoli şi-au păstrat caracterul confesional şi naţional şi nu au apelat la ajutor din partea statului. Aşa a fost şi în cazul şcolii din Aga, situată în Protopopiatul Belinţului, şcoală care în 1911 a beneficiat de un ajutor de 200 de coroane din partea lui Vasile Stroescu.

De sprijin financiar au beneficiat şi unele parohii din Consistoriul Oradea. Potrivit datelor din Protocolul Şedinţelor Sinodului Eparhial ţinute în 1911, basarabeanul Vasile

[24]Roman Ciorogariu, Anuarul Institutului Pedagogic-Teologic Ortodox Român Arad, anul şcolar 1913-1914, Arad, Tiparul Tipografiei Diecezane, 1914, p. 120.
[25] *Oameni locuri*..., p. 112-113.
[26] *Ibidem*, p. 126.

Stroescu a donat 500 de coroane pentru biserica din Râmetea, situată în Protopopiatul Beiuş şi 150 de coroane pentru biserica din Ceica. Donaţiile au continuat şi în anii următori. În Protocolul Şedinţelor Sinodului Eparhial ţinute în 1912 Vasile Stroescu apare printre cei care au donat pentru zidirea bisericii din Şuncuiuş. În acest caz Vasile Stroescu este menționat alături de alți importanţi intelectuali şi oameni politici care au susţinut ridicarea acestei biserici. Dintre aceştia amintim pe episcopul Ioan I. Papp, Dimitrie I. Brătianu, conducerea Băncii Bihoreana, Cancelaria Mitropoliei de la Sibiu, dar şi pe regele şi împăratul Francisc Iosif, care a donat 1200 de coroane, şi guvernul maghiar, care a donat 200 de coroane[27]. În acelaşi an Vasile Stroescu a făcut şi o importantă donaţie pentru parohia Pocola: 1000 de coroane şi „recvizite" necesare şcolii în valoare de 171,77 de coroane. În 1912 boierul basarabean a donat câte 200 de coroane pentru două parohii din Protopopiatul Peştelui, parohia Ortiteag şi Tileagd.

După 1907 parohiile din Consistoriul Oradea s-au confruntat cu mari probleme materiale şi financiare în privinţa susţinerii şcolilor confesionale. În acest sens important a fost ajutorul acordat de Vasile Stroescu. Potrivit *Raportului Senatului Şcolar de la Consistoriul Greco-Ortodox Român din Oradea Mare*, în urma punerii în practică a legislaţiei şcolare au apărut mari probleme financiare, pentru că şcolile au trebuit dotate cu rechizite şi mobilier modern, fapt ce a îngreunat susţinerea şcolilor de către parohiile mai sărace. Potrivit documentelor, s-a ajuns într-o stare „dezolantă", iar „descurajarea prinde rădăcini" în inimile celor care se ocupau de administrarea şi conducerea şcolilor confesionale. În această situaţie dificilă a venit un ajutor din partea lui Vasile Stroescu, care a acordat 200000 de coroane şcolilor din Mitropolia Transilvaniei. Din această sumă, 25978 de coroane au ajuns a fi administrate de Consistoriul din Oradea. Pe baza acestui ajutor Consistoriul a cumpărat de la Librăria Diecezană din Arad „recvizite" pentru 118 şcoli, valorând 14653 de coroane, iar restul de 11324 de coroane au fost acordate unor parohii unde s-au ridicat şcoli noi, care să corespundă cerinţelor impuse de legislaţia maghiară. Ajutorarea de către Vasile Stroescu a şcolilor din Consistoriul Oradea-Mare a continuat şi în anul 1911. Potrivit celor mărturisite în 1912 de Vasile Mangra, martor al evenimentelor, în *Raportul general al Senatului Şcolar,* pe parcursul anului 1911 boierul basarabean a acordat un important ajutor financiar bisericii şi

[27] Protocolul Şedinţelor Sinodului Eparhial din Diecеza română greco-ortodoxă a Aradului ţinute în sesiunea ordinară din anul 1912, Arad, Tiparul Tipografiei Diecezane, 1912, p. 148.

şcolii ortodoxe române din Consistoriul Oradea-Mare. În raportul întocmit, vicarul Vasile Mangra afirmă că „mulţumită mărinimosului dar făcut de marele ctitor al culturii şi şcoalei româneşti dl. Vasile Stroescu 133 de şcoale s-au putut prevede cu recvizitele şcolare cerute de lege”[28].

Ajutorarea şcolilor orădene a continuat şi în anii următori. În 1912 Vasile Stroescu a donat 5000 de coroane pentru şcoala de fete din Beiuş, bani depuşi în contul Băncii Albina din Sibiu. În 1912 lucrările au fost terminate, iar în septembrie 1912 noua şcoala de fete a fost inaugurată, învăţătoare fiind numită Ana Papp.

Potrivit celor afirmate de Vasile Mangra în raportul Senatului Şcolar Oradea din 1913, în anul respectiv s-a acţionat în favoarea „şcoalelor confesionale”, dar s-a beneficiat, în cazul comunelor mai sărace, de ajutorul şi „dărnicia mărinimoasă a mecenatului Vasile Stroescu”[29]. În 1913 Vasile Stroescu a donat pentru şcoala din Pocola 1000 de coroane. Aceeaşi donaţie a făcut-o şi pentru şcoala din Sânmartin, iar pentru şcoala din Cristior, Protopopiatul Vaşcău, a donat „recvizite şcolare şi bani” în valoare de 2250 de coroane. După punerea în practică a legii XVI din 1913, prin care se realiza o nouă reglementare a salariilor învăţătorilor, fapt ce a îngreunat mai mult problemele materiale şi financiare ale unor parohii, Vasile Stroescu a intervenit şi a acordat unele ajutoare parohiilor şi şcolilor din Consistoriul Oradea, a căror situaţie se agravase. Potrivit datelor din *Protocol despre şedinţele Sinodului eparhial din Dieceza română greco-ortodoxă a Aradului ţinute în sesiunea ordinară din anul 1914,* Stroescu a donat 1000 de coroane pentru şcoala din Sebiş, Protopopiatul Vaşcăului, aceeaşi sumă fiind acordată şi în cazul parohei Sânmartin din Protopopiatul Beiuşului, în timp ce pentru parohia Satulbarbă din Protopopiatul Oradea a donat 100 de coroane.

Ca urmare a politicii de maghiarizare dusă de autorităţile maghiare, intelectualii arădeni s-au solidarizat în jurul episcopiei, iar în 1908 Sinodul eparhial a decis crearea unui „fond diecezan bisericesc-cultural” cu scopul de a ajuta şcolile sărace. În 1909 fondul s-a creat şi a început colectarea banilor. Ca urmare a activităţii desfăşurate de intelectualii arădeni, în 1913 Vasile Stroescu a donat Episcopiei din Arad suma de 300000 de coroane în

[28] Protocol despre şedinţele Sinodului Eparhial din Dieceza română greco-ortodoxă a Aradului ţinute în sesiunea ordinară din anul 1911, Arad, Tipografia Diecezană, 1912, p. 170.
[29] Protocol despre şedinţele Sinodului eparhial din Dieceza română greco-ortodoxă a Aradului ţinute în sesiunea ordinară din anul 1913, Arad, Tipografia Diecezană, 1914, p. 171.

„scopuri culturale”[30]. Beneficiind de acest sprijin, cea mai mare parte a şcolilor arădene au putut activa fără a cere ajutor din partea statului maghiar chiar şi în timpul războiului, atunci când societatea românească s-a confruntat cu mari probleme materiale şi financiare.

După declanşarea conflictului în 1914, Vasile Stroescu nu a mai făcut donaţii. Din 1919 s-a stabilit la Bucureşti, unde a fost membru al Senatului şi chiar primul preşedinte al acestei Camere după Marea Unire, dar a fost dezamăgit de activitatea clasei politice şi considera că mulţi politicieni nu erau la „înălţimea vremurilor”[31] şi au uitat de binefacerile sale. Ultimii ani ai vieţii i-a trăit la Bucureşti în anonimat, departe de agitaţia capitalei, asemenea unui boier care era împăcat că a făcut totul în folosul ţării sale. Activitatea lui Vasile Stroescu a fost apreciată de intelectualii vremii, dintre care îi amintim pe Onisifor Ghibu, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan şi Ioan Lupaş. Acesta din urmă spunea în 1926: „În timpuri de grea încercare, când urgia guvernelor de la Budapesta începuse a se năuci tot mai violent asupra vieţii sufleteşti a poporului nostru, ameninţând cu extirparea modestelor lui aşezăminte religioase–culturale, generosul nostru boier basarabean Vasile Stroescu s-a ivit printre noi ca un trimis al lui Dumnezeu aducându-ne nu numai puternice cuvinte de încurajare în lupta noastră defensivă, ci şi îmbelşugate mijloace de ajutor material de sprijin bănesc... darurile şi ajutoarele lui se revărsau în toate satele, ca o rouă cerească, menită să învioreze arşiţa sufletelor ajunse deseori în pragul deznădejdei”[32]. Referindu-se la activitatea sa, Vasile Pârvan afirma că prin actele sale de mare generozitate a ajutat „înaintarea culturii naţionale şi a neamului românesc” şi a sprijinit în momentele cele mai dificile şcolile din Transilvania. Prin aceasta „s-a făcut vrednic de recunoştinţa întregului neam”[33]. Onisifor Ghibu, un alt contemporan, îl considera pe boierul basarabean un adevărat salvator al românilor din Transilvania. Considera că după puternica lovitură dată şcolii şi culturii române prin legea din 1907, când în „sufletul poporului nostru intrase groaza morţii”, a apărut Vasile Stroescu, asemeni unui „arhanghel” venit din „necunoscut boier de peste Prut care ne întinse mâna, ne dezvălui inima şi vărsă punga pentru izbăvirea noastră”[34].

[30] *Oameni locuri...*, p. 114.
[31] Sorin Fărcaş, *op cit*, p. 199.
[32] *Oameni locuri, ...* p. 104.
[33] Constantin I. Stan, *op. cit.*, p. 258.
[34] Onisifor Ghibu, *Oameni între oameni*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1990, p. 475.

Toate acestea sunt dovada respectului pe care Vasile Stroescu şi l-a câştigat în lumea românească, datorită activităţilor sale caritabile. Chiar dacă şi-a câştigat un loc binemeritat printre intelectualii românii din generaţia sa, pentru românii din Transilvania rămâne acel mecena care a salvat şcoala românească atunci când societatea românească trecea printr-o perioadă grea, determinată de politica dură de deznaţionalizare dusă de Budapesta. Datorită banilor donaţi de Stroescu politica de maghiarizare nu a ajuns la rezultatul aşteptat, iar identitatea românilor, reprezentată de cele două instituţii fundamentale, şcoala şi biserica, a fost salvată. Ca urmare a sprijinului acordat s-a creat o solidaritate naţională în jurul şcolii şi bisericii, solidaritate care a pătruns în toate straturile societăţii româneşti şi care a contribuit la realizarea unităţii naţionale din 1 Decembrie 1918.

BIBLIOGRAPHY:

1.Arhivele Naţionale - Serviciul Judeţean Arad, *Fond Roman Ciorogariu*.

2.Biserică şi Şcoală, 1910, 1911, 1912.

3.Oameni locuri destine, 2013.

4.Transilvania, 1926.

5.Bulei Ion, *Viaţa în vremea lui Carol I*, Bucureşti, Ed. Tritonic, 2005.

6.Ciorogariu Roman, *Anuarul Institutului Pedagogic-Teologic Ortodox Român Arad, anul şcolar 1913-1914*, Arad, Tiparul Tipografiei Diecezane, 1914.

7.Fărcaş Sorin, „Vasile Stroescu, un mecena al instituţiilor culturale româneşti", în vol. *Cultură Societate Biserică,*Ed. Muzeul Ţării Crişurilor, Oradea, 2013.

8.Ghibu Onisifor, *Nu din partea aceea*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1985.

9.Ghibu Onisifor, *Oameni între oameni*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1990

10.Iorga Nicolae, *Oameni cari au fost*, vol. III, Bucureşti, Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol al II-lea, 1936.

11.*Mărturii privind lupta românilor din părţile Aradului pentru păstrarea fiinţei naţionale prin educaţie şi cultură 1784 -1918*, Arad , 1986.

12.Pantea Maria Alexandra, „Centenarul Preparandiei arădene – expresia solidarităţii naţionale”, în *Administraţie românească arădeană*, vol. V, Arad, Ed. Vasile Goldiş University Press, 2012

13.Popeangă Vasile, Ioan B. Mureşan, *Aradul cultural în lupta pentru înfăptuirea Marii Uniri 1908-1918*, Arad, 1990.

14.*Protocolul Şedinţelor Sinodului Eparhial din Dieceza română greco-ortodoxă a Aradului ţinute în sesiunea ordinară din anul 1911*, Arad, Tiparul Tipografiei Diecezane, 1912.

15.*Protocolul Şedinţelor Sinodului Eparhial din Dieceza română greco-ortodoxă a Aradului ţinute în sesiunea ordinară din anul 1912*, Arad, Tiparul Tipografiei Diecezane, 1912.

16.*Protocol despre şedinţele Sinodului eparhial din Dieceza română greco-ortodoxă a Aradului ţinute în sesiunea ordinară din anul 1913*, Arad, Tipografia Diecezană, 1914.

17.*Roman R. Ciorogariu studii şi documente,* Oradea, Ed. Episcopiei, 1981.

18.Stan Constantin I., „Vasile Stroescu sprijinitor al culturii româneşti în Transilvania”, în *Ziridava*, nr. XV-XVI, Arad, 1987.

19.Stanciu Victor, *Anuarul II, al şcolii diecezane civile de fete din Arad, pe anul şcolar 1913,* Arad, Tipografia Diecezană, 1914.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

CAMBRIDGE: SYMBOLS, DEVELOPMENT, UNIVERSITY

Edith- Hilde Kaiter, PhD Lecturer, „Mircea cel Bătrân" Naval Academy

Abstract: Getting to know Cambridge, no matter if it is the university or the old town, usually creates a great connection with the place, even if rarely people have enough knowledge about the development and evolution of this special location.
More than eight centuries ago, people started to make use of the major privileges that the town had. Considered a wealthy, reachable and economically stable area, competitors such as the medieval universities Stamford and Northampton had its role in helping the place to develop magnificently.
The purpose of the hereby article is to present the way in which the University of Cambridge managed to turn itself into an institution of worldwide eminence, even if the times and the harsh national events weren't always extremely favourable.

Keywords: history, trade, scholars, university, success

The history of Cambridge people reaches back far beyond the foundation of the university to at least the Iron Age. The earliest known areas of occupation were on the high ground the castle mound to the north of the town and alongside St. Bene't's Church by King's Parade; one was defendable, the other a good place from which to trade. In due course, its position in the richest part of medieval England, on a major river leading to the North Sea and the country's main trading partners, made it **an important town of business**.

Thus, for centuries Cambridge has been **a place that people could**, by the standards of the time, **easily reach and leave**. Such good communications would prove essential to building a university community. Even before this, however, the importance of Cambridge to the country's military network and trade attracted the attention of the country's kings. Soon after the Norman Conquest of 1066, William I had a castle built near the area once occupied

by the Romans; its remains survive as the castle mound. In the early 1070s, William raised his standard at the castle before subduing Hereward the Wake in fens.

By the early 1200s Cambridge had become an important trading centre from which the Crown derived customs revenue. By the fourteenth century the town possessed substantial leather and wool industries. Grain was collected and dispatched through King's Lynn to London and abroad; wine, salt, fish, timber and metals were typical imports.

Cambridge remained a significant inland port up to 1700s. These were centuries when inland ports were crucial parts of the country's distribution network, as they were both safer from marauding foreigners and easier for English traders in central England to reach than were coastal ports. Cambridge was at the centre of a web of waterways which stretched through its rich hinterland. Centuries before logistics consultants theorized about optimal distribution networks, Cambridge operated as a distribution hub at the centre of the richest part of England.

This **trading background** explains what must be a mystery to many of those in modern Cambridge who notice the emblems within the city's **shield of arms** on the Guildhall in the Market Square. Drawn up in 1575, the charges on the shield include three ships in full sail with two enormous seashores as supporters on either side. Such vessels would have been capable of navigating both the River Cam and the North Sea. From the mid-1100s to the late 1400s, the majority of England's foreign trade was conducted from its east coast with the Hansa towns, along the north-west coast of continental Europe, and the Nordic countries. When the English went south in this period, it was as often to fight the French and Spanish as it was to trade with them. At this time the east coast was more peaceful. The benefit to the town of this trading pattern was similar to that which Liverpool derived in the nineteenth century from trade with America. This increase in prosperity, like its good communications, was an important factor in attracting a community of scholars in the town.

A town with a healthy pre-existing economic structure was an essential prerequisite for an economically unproductive group of scholars, in order that they had access not only to the necessities of life but also to the more esoteric requirements of their lifestyle, such as parchment, ink and clerical clothing. The wealth was important for another reason; it attracted monastic houses. The Benedictines had been in eastern England since the seventh century; they valued the tranquility and isolation of the Fens, and built up substantial landholdings in

this area after the Norman Conquest. Monasteries were established in the heart of Cambridge in the twelfth century, before the university existed. From 1092 the Augustinians took over the site in Cambridge that was destined, after occupation by the Benedictines, to become Magdalene College in the sixteenth century. In 1138 the Benedictines preceded the nuns of St Radegund in the area later adopted by Jesus College. By the 1230s the Franciscans had moved into the area just south of the Round Church and the Dominicans had purchased space to the cast of the old town. Carmelites, White Canons and the Friars of the Sack all followed by the end of the fourteenth century.

Some of the religious orders, particularly the Dominicans and the Franciscans, had a tradition of teaching and there was a small community of monk-scholars already established in Cambridge before the Oxford scholars arrived. It is probable that some people in the medieval town visited the friars as much for instruction as for confession, even before the advent of the university.

Good communications, wealth and an emerging tradition of learning were all significant in ensuring that a successful university was established. **Chance** also had an important part to play, however. When the England of King John was under Papal Interdict, the burghers of Oxford were emboldened to try and hang under civil law two scholars for the rape of a woman by a third scholar whom they could not apprehend. This was doubly illegal. Even had they apprehended the right scholar the civil authorities did not have the legal right to punish members of the university; scholars were obliged to take minor orders within the Church, giving them the legal protection of clergy. The Church alone thus held the right to try them and to determine their punishment under canon law.

The Oxford academic community left their town in protest at this action and the university closed for five years. Most of the scholastic community travelled to Paris, Reading or Cambridge, each of which had a tradition of learning. The educated elite in Europe was already itinerant in the thirteenth century. The choice of Cambridge as one of the scholars' destinations was not just because of the town's wealth or because of the tradition of learning already established by the religious houses. Rather, as a further example of the chance surrounding the university's foundation, it happened that one of the leading Oxford scholars, a Dr John Grim, came from East Anglia and possibly Cambridge itself; indeed, he was accompanied by others with East Anglian names, such as Blunt. For some, at least, of the

scholars this was a homecoming. This influx of Oxford students to Cambridge in 1209 is generally accepted as the foundation date of the university, although there was certainly a self-constituted and self-governing monastic community by that time which could attract and absorb the migrating scholars. There are, however, other credible foundation dates. It was only in 1233 that the Pope granted the scholars' community the status of a 'studium', a recognized centre of learning, but one without the charters which gave vital legal privileges. The more important status of a 'studium generale', which signified possession of several faculties with accredited masters teaching scholars from outside the immediate neighbourhood, was not achieved until 1318. It marked the transition from a loose association of local scholars into the equivalent of a recognized guild with a legally defined character and the full support of the Church. **Degrees from Cambridge** would henceforth be recognized throughout Christendom.

These are, however, less appealing dates to those raising funds for the university today. Eight hundred years later, the university used the 1209 anniversary to trigger a major fundraising effort. A foundation date of 1209 places Cambridge eighth, just after Oxford, in the list of the Europe's oldest universities. In 1233 there were thirteen European universities; by 1318 the number had risen to nineteen.

Among the universities of medieval Europe neither of the two English universities could therefore claim notable longevity or indeed intellectual leadership. English scholars were sensitive for centuries about the young age and modest reputation of both Cambridge and Oxford. Ludicrous claims about ancient lineage were made to counter these perceived weaknesses; for example, even in the 1550s one important member of the university, Dr John Caius, wrote that the Spanish prince Cantaber, a governor under King Arthur in the sixth century, had founded the university. Oxford's claims were equally farcical.

After the chance arrival of Oxford scholars, there was one further essential condition on which the long-term success of a medieval academic community depended; the ability of its leaders to attract the Crown's support. The country's rulers had long been aware of the **military and trading significance of Cambridge**, but for the place to become of intellectual relevance was a new challenge. It was still uncertain in the thirteenth century that Cambridge would secure the necessary support, as King John's interest in Cambridge was only

commercial. He had granted licences for the renowned Garlic and Stourbridge Fairs of Cambridge, but made no significant impact on the scholars' community.

In addition, there were other rich and accessible places whose academic credentials rivaled those of Cambridge. Hereford, Exeter, Lincoln and York, as well as London, Stamford and Northampton, were such towns. Most of these also had cathedral schools of high repute. However, in medieval times neither Oxford nor Cambridge possessed a cathedral and this, perversely, helped attract monarchs' interest. During an era when there was no more critical issue than the balance of power between the supra-national Catholic Church and the state, the twenty-mile distance of Cambridge from the diocesan seat in Ely would have appealed to the secular rulers of the kingdom. Similarly, there was no tradition in the area of dominance by a feudal magnate who might have subverted a university's independence.

Even if the bishop was at some distance from Cambridge, academic communities could always be vulnerable to local traders and merchants who more possessions and economic power. So, in order for a university to prosper, the monarchy granted privileges which, in the case of Cambridge University, permitted its academics to control rents, weights and measures, to own property which was exempt from death duties and to be responsible for law and order.

More concrete support for the scholarly community was forthcoming later in the thirteenth century. By the time John's grandson, Edward I, had succeeded to the throne the need for educated clerics to run the state was recognized and in the 1290s Edward issued a charter confirming the secular privileges of the university. The next king, Edward II, supported the petition to the pope for recognition of the university as a 'studium generale' in 1318. A year earlier, this king had established the Society of King's Scholars, which Edward III later endowed as King's Hall. This was effectively a fixed branch of the itinerant Chapel Royal whose younger members, in return for lodging and education, helped tend to the spiritual needs of the king. The role of the Society in Cambridge was to train young court protégés, known as the 'Kyng's childer', the best of whom could in due course be royal and public servants. The idea of a community of scholars at Cambridge that could serve the country's interests had emerged.

Through to the fourteenth century Oxford and Cambridge still faced competition from other scholars' communities in England; Northampton and Stamford were the most

threatening. Northampton had an established tradition of learning and attracted Cambridge scholars from time to time, occasionally in unfortunate circumstances. In 1260 a violent dispute between the townspeople of Cambridge and university members resulted in the hanging of sixteen townsfolk, while in an early demonstration of how the university community was always to be treated differently, the twenty-eight students found guilty were pardoned. Some, nonetheless, decamped to join the academic community at Northampton. In 1261, despite Cambridge and Oxford pleading for it to be closed, Henry III recognized Northampton's academic community. Henry did close the university four years later, but only as a punishment for Northampton's support for the de Montfort insurrection; the town was forbidden in perpetuity to have a university within its boundaries. It was not until 2005 that a university reopened at Northampton, and, astonishingly, serious consideration was given to whether there was an enduring legal obstacle from Henry's III perpetual ban. It was concluded, however, that the protection granted to Oxford and Cambridge was no longer needed and so the ban was irrelevant. Lingering doubts were dispelled by the pedantic argument that the university would in any event be located outside what would have been the town boundary of 1265.

Similarly, Stamford in Lincolnshire also contained a medieval community of scholars with the potential to rival Cambridge. The town had nurtured several monastic communities in the twelfth and thirteenth centuries. Both oxford and Cambridge universities complained in the mid-1300 to Edward III that a university in Stamford would be 'to the disadvantage and dishonor of both (their) universities,' demonstrating, along with the protests over Northampton's status, that even at this early stage in their existence Oxford and Cambridge were capable of closing ranks in defence of their elite status. Stamford issued degrees for only a short period in the 1330s and its main role may even have been as a cramming centre for Oxford and Cambridge. Despite its suppression in 1334 it concerned Oxford University sufficiently for its leaders to insist up to the late fifteenth century that all its scholars took an oath not to study at Stamford. In another echo from medieval England, Stamford tried in the 1990s to rekindle its academic aspirations through attempting to host the University of Lincolnshire; however, a site near Lincoln was chosen instead.

From the 1330s until the 1830s England had only two universities on which the benefits of royal protection were conferred; other European countries, less unified than

England, had far more. By 1600, to England's two, there were thirteen universities on the Iberian Peninsula and a further fifteen in France. Those amongst the German States numbered thirteen; even Scotland had three by the late 1400s, with a fourth, Edinburgh, founded in 1582. The states of Italy led the field with twenty-two. The independent states within France, Italy and Germany each jealously protected their regional cultural identity through their own universities. It was not until the nineteenth century, through the ambition of Napoleon, that the French system of higher education was nationalized in the manner in which the English had nationalized theirs in the Middle Ages; Italy and Germany had to wait until their countries were unified in the late nineteenth century for a national system of higher education. By this time regional universities on the European continent were too deeply established for a single national champion of higher education to emerge. The focus of the English state on just these two universities played a significant part in their eventual emergence as the two most outstanding European seats of learning. Furthermore and in contrast to the educated English elite, virtually all of whom came out of two very similar moulds, elites elsewhere in Europe were nurtured in disparate ways. This has had profound historical and cultural implications. The reconciliation required after every period of civil war is much more easily achieved if the former antagonists had once been schooled together. It might also explain how the negotiations of the ruling coalition, which began its government of Britain in 2010, between Cameron (Oxford) and Clegg (Cambridge) could apparently be concluded over a weekend. The negotiations of an Italian coalition between potential members of a government typically linger over six months.

Charles de Gaulle touched on this point after his difficulties in the 1960s with the students and workers: with a Gallic shrug he wondered aloud 'how any one man could rule a country with 258 varieties of cheese.' This was an eloquent reference to the problems of ruling a country with such immense cultural diversity, a diversity in part maintained by the large number of universities which had long protected the distinct cultural traditions of their regions.

The peace and quiet of the Fens, the wealth of eastern England and the patronage of the Church and of the state were factors which combined to ensure that a university thrived in Cambridge. Nonetheless, there were occasions, such as the periods of religious revolution in the sixteenth and seventeenth centuries, when its prestige and existence were at stake. During

the 1540s, for example, Henry VIII was only just dissuaded by advisors from purloining the wealth accumulated by the colleges; yet, after this traumatic period, Cambridge University flourished from the mid-sixteenth century, showing that as an institution it had truly passed into maturity and was able to handle the rough-and-tumble of the real world beyond its ivory towers.

BIBLIOGRAPHY:

1. CHRIMES, Nicholas, Cambridge: Treasure Island in the Fens, The 800-year story of the university and town of Cambridge, 1209-2009, Second Edition, London, 2012.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

IDEOLOGICAL DISCOURSE BETWEEN THE REFERENTIAL AND THE PERLOCUTIONARY

Daniela Dunca, Assoc. Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca- Baia Mare Northern University Center

Abstract: Language takes part in legitimizing modern power. In this sense, the ideological discourse actualizes the language functions identified by Jakobson. Ideology is not only incentive, because power must and justified. For this reason, its discourse must be equally referential; i.e. it must explain, establish or reject, using historical facts or statistical data. However, ideological discourse does not reach the characteristics of scientific discourse (objectivity, consistency, noncontradiction) because it cannot query the value of its truth. Its main value is not given by the truth, but by the perlocutionary force of its text. Scientific discourse is not interested in the effects on the recipient, whereas ideological discourse aims mainly at the legitimation of power before the auditor. As a result, ideological discourse is based on the relationship between text, the person who pronounces it, and the „locus" allowing its exposure. Explicit support of power is not enough for it to become legitimate. It is also necessary to recognize it more or less silently, i.e. it becomes dominant, but it should also be recognized. This is the essential condition which gives force to an ideological discourse.

Keywords: ideological discourse, power, legitimacy, referential function, perlocutionary force

Existența socială a individului uman presupune cunoașterea și înțelegerea realității politice, sociale, economice, precum și eforturile de a găsi răspunsuri și soluții la modificările ce apar în anumite circumstanțe istorice. Necesitatea de a interveni activ în propria viață, de a modela și direcționa schimbările sociale, a condus la apariția ideologiilor.

Adresându-se maselor largi de oameni, militante și revoluționare, ideologiile au ca scop mobilizarea oamenilor, în vederea luptei pentru schimbare, fiind orientate întotdeauna spre un viitor „superior" prezentului și trecutului. Leon Baradat subliniază „tonalitatea motivațională" a ideologiilor care „tind să îndemne oamenii să depună mari eforturi în vederea atingerii scopurilor ideologice. Acest apel către mase, în sine, implică încredere în capacitatea oamenilor de a-și îmbunătăți existența prin intermediul acțiunii pozitive (...) în loc să accepte în mod pasiv viața"[1].

În încercarea de a oferi o definiție operațională ideologiei, Terence Bell identifică patru funcții esențiale ale acesteia: "explicativă, evaluativă, orientativă și programatică (prescriptivă)"[2]. Funcția explicativă se referă la faptul că orice ideologie oferă o explicație asupra condițiilor concrete ce caracterizează viața socială la un moment dat. Funcția evaluativă face trimitere la evaluarea faptelor, așa cum se regăsesc ele în realitatea socială. Potrivit funcției orientative, orice ideologie "asemenea unei busole ajută oamenii să localizeze – să înțeleagă locul în care se află, cine sunt"[3]. Funcția programativă are în vedere caracterul acțional al ideologiei, în sensul că, pe lângă efortul explicativ și evaluativ al faptelor, aceasta are ambiția de a prezenta un program de acțiune "în speranța de a inspira oamenii să acționeze, fie pentru a schimba, fie pentru a-și prezerva modul de viață"[4].

Ideologia joacă un rol esențial atât în modificarea ordinii existente, cât și în legitimarea unei anumite puteri politice. Potrivit programului, planului său de acțiune, orice ideologie construiește argumente cu scopul de a legitima ideile și acțiunile unei puteri politice. Uneori însă, în această acțiune de legitimare face apel la disimulare, oferind doar impresia că transmite adevărul, nu și adevărul însuși. Potrivit lui Michel Rouquette "stă în natura oricărei ideologii să disimuleze natura sa ideologică"[5].

Difuzarea ideologiei implică strategii mai puțin etice, precum manipularea, seducția, camuflajul, fapt care i-a determinat pe criticii săi să o considere "un paravan al unui interes disimulator, vizând dorința (voința) de putere"[6]. Cu toate acestea, ideologia îndeplinește funcția integratoare a individului în mediul său social-politic și istoric. Îndeplinind o funcție

[1]Leon P. Baradat, *Ideologiile politice. Origini și impact*, Polirom, Iași, 2012, p.22.
[2]Terence Ball, Richard Dagger, *Ideologii politice și idealul democratic*, Polirom, Iași, 2000, p.23.
[3]Idem.
[4]Ibidem, p.24.
[5]Michel-Louis Rouquette, Gândirea socială. Perspective fundamentale și cercetări aplicate, Polirom, Iași, 2010, p.61.
[6]PetruBejan, *Discursul autorității și interpretarea ideologică*, înȘtefanAfloroaei (coord.), *Interpretare și Ideologie,* Editura Fundației Academice Axis, Iași, 2002, p.14.

socială, ideologia oferă individului sau grupului o imagine de sine durabilă cu scopul de a stabili o direcție prin configurarea unei identități comune. Potrivit lui Paul Ricoeur ”orice grup durează, dobândește consistență și permanență grație imaginii de sine stabile și durabile pe care și-o dă. Această imagine stabilă și durabilă exprimă nivelul cel mai profund al fenomenului ideologic”[7].

Specificul ideologiei a fost surprins prin multitudinea de definiții oferite de teoreticienii din domeniile științelor socio-politice, al sociologiei, psihologiei sociale, științelor comunicării, retoricii și argumentării. Din aceste perspective, conceptul ”ideologie” a fost legat de termenii ”dominație”, ”interes”, ”puterea politică”, ”discurs polemic”, ”contagiune mentală”, ”seducție” etc. Olivier Reboul surprinde specificul retoric al ideologiei din analiza celor cinci caracteristici proprii acesteia. Astfel, discursul ideologic reprezintă un sistem de mesaje care constituie suportul unei gândiri ”partizane, colective, disimulatorie, raționalistă și aflată în slujba puterii”[8].

Instrument esențial al acțiunii politice, discursul ideologic exprimă partizanatul adepților unei ideologii în lupta pentru impunerea unei puteri politice. Din această perspectivă, el va exprima întotdeauna o viziune unilaterală asupra realității sociale, tocmai pentru că reprezintă o anumită perspectivă, anumite valori ale unei forțe politice. Caracterul disimulat al discursului ideologic este dat de faptul că întotdeauna camuflează adevăratul scop al expunerii sale: lupta pentru câștigarea puterii. Oamnii politici își maschează acțiunile sub semnul valorilor ”binelui comun”, al ”interesului tuturor membrilor societății” etc. În realitate este vorba doar despre interesele personale sau de grup.

Discursul ideologic are întotdeauna scopuri de servit. Din această perspectivă, el este chemat să susțină o forță politică în exercițiul puterii sale. Ca urmare, este esențială și dimensiunea rațională a ideologiei. Pentru a convinge, discursul ideologic trebuie să facă apel și la argumente logice, nu numai la elemente seductive de natură emoțional-afectivă. Deși Gustave Le Bon subliniază rolul sentimentelor în ”contagiunea mentală”[9] care îi cuprinde pe toți membrii unui grup social în procesul instituirii unor tendințe și convingeri, discursul ideologic reprezintă însă o formă a argumentării retorice (care îmbină în egală măsură cele două componente: latura afectivă și cea rațională).

---

[7]Daniel Șandru, *Ideologia* ,în Eugen Huzun (coord.), *Concepte și teorii social politice*, Editura Institutului European Iași, 2011, p.176.
[8]M.L. Rouquette, *op.cit.*, p.62.
[9]Gustave Le Bon, *Psihologie politică*, Editura Antet xx Press, Filipeștii de Târg, Prahova, p.101.

Formă a discursului retoric în comunicarea politică, discursul ideologic îndeplinește toate funcțiile modelului lingvistic al comunicării elaborat de Roman Jakobson. ”Potrivit acestuia, funcțiile comunicării scrise sunt: funcția referențială, expresivă, conativă, fatică, metalingvistică, poetică”[10]. Organizarea psiho-logică a discursului ideologic, trimite atât spre persuasiune, cât și spre manipulare în general. Ca urmare, influențarea unei persoane, a unui micro sau macro grup, se caracetrizează prin ”cognafectivitate”[11] în sensul că implică atât cunoșterea logică a adevărului, cât și cunoașterea opiniei, verosimilului, alături de toate elementele afectiv-emoționale.

Analizând situația comunicațională a lui Jakobson, Aurel Codoban subliniază că ”în cazul persuasiunii, celelalte funcții ale mesajului se grupează în jurul celei referențiale; pe când în manipulare ele se grupează în jurul funcției impresive (conative), iar în seducție în jurul funcției expresive (emotive). Persuasiunea aparținea, prin argumentare, producerii semnificației sau informației, în scopul modificării stării de conștiință a individului, prin intermediul modificării conținuturilor cognitive ale acesteia. Manipularea și seducția reprezintă folosirea a ceva existent, punerea în funcție, în circulație a ceva prealabil dat, produs”[12]. Ca urmare, discursul ideologic asigură ca formă persuasivă de comunicare, totalitatea informațiilor necesare receptorului de a lua o decizie în cunoștință de cauză, iar ca modalitate seductivo-manipulatorie creează premisele emoțional-afective ale receptării mesajului.

Discurs argumentativ prin excelență, discursul ideologic își va proba eficiența dacă va reuși să declanșeze în public acțiunea vizată sau, după cum preciza C. Perelman, ”să creeze cel puțin o dispoziție de acțiune care se va manifesta la momentul potrivit”[13]. Forța perlocuționară a discursului ideologic este dată de caracterul contextual, intențional și bineînțeles finalist – acțional – în sensul că produce ”modificarea opiniilor, a modurilor de interacționare cu alții și cu lumea, producerea de adeziuni raționale și de conduite”[14]. Din acest punct de vedere se poate vorbi despre un efect perlocuționar eficient, deoarece între efectul real produs asupra receptorului și efectul scontat de emițător este o directă proporționalitate.

[10]Ioan Drăgan, *Comunicarea-paradigme și teorii,* vol. I, Editura RAO, București, 2007, p.93.
[11]Gheorghe Mihai, *Retorica tradițională și retorici moderne*, Editura Bic All, 1999, p.21.
[12]Aurel Codoban, *Imperiul comunicării. Corp, imagine și relaționare*, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2011, p.81.
[13]Ioan Drăgan, *op.cit.*, vol.2, p.297.
[14]Ibidem, p.298.

Adeziunea auditorului la tezele discursului ideologic evidențiază dimensiunea acțională a comunicării în sensul că universul credinței, atitudinilor, valorilor, reprezentărilor, cunoștințelor se modifică în funcție de intenția utilizatorului. Mai mult, se modifică și dispozițiile acționale în sensul că un grup mobilizat va acționa fie pentru a-și impune ideile, fie pentru a-și apăra convingerile.

Discursul ideologic ca formă a acțiunii discursive urmărește convingerea publicului prin argumente raționale și admiterea lor ca adevărate(deși ele sunt doar plauzibile). Aceasta deoarece, potrivit lui G. Vignaux „fiecare știe că nu există nici un adevăr admis de toți, ci că există adevăruri (acorduri) parțiale pe care se pot forma consensuri. A argumenta înseamnă a acționa asupra acestor adevăruri parțiale pentru a le întări sau diminua, altfel spus încercând a valoriza sau devaloriza semnificațiile care le sunt asociate”[15]. Pe lângă argumentarea specifică discursului ideologic, pentru a-și spori forța perlocuționară, acesta face apel la seducție, manipulare, propagandă, nu însă și la demonstrația științifică. Philippe Breton considera manipularea drept o formă de „violență simbolică”[16], prin care individual este privat de libertatea de a-și folosi propria minte, iar propaganda îi apare ca un „viol al mulțimilor”[17], deoarece exploatează slăbiciunile intelectuale ale maselor de oameni.

O deosebire esențială este însă între demonstrația științifică și argumentarea specific discursului ideologic. Daniela Rovența- Frumușani constată că „spre deosebire de demonstrație care explică, articulează, deduce, argumentația *deconstruiește* pentru a reconstrui (discursul polemic) sau transformă (modifică adeziunea la anumite teze)”[18]. Pe de altă parte demonstrația științifică este orientată spre obiectivitate și are în vedere distincția adevăr/fals, pe când argumentarea este contextuală și urmărește cu orice preț convingerea unui auditoriu. Ideologiile apar la un moment dat în societate pentru a servi interesele unor clase dominante. Ca urmare, ele nu postulează științific adevăruri și certitudini ci, mai degrabă produc o *imagine răsturnată* (Ricoeur) a realității, deoarece ele sunt tributare scopului de a influența realitatea social-politică. Pentru Dorothy E. Smith „ între ideologie și știință este o diferență între modelele de raționare și, deci, de cercetare. Ambele încep cu aceleași relații sociale, dar le tratează diferit[19].

[15]Ibidem, p.301.
[16]Ibidem, p. 302.
[17]Idem.
[18]Idem.
[19]Daniel Șandru, *Ideologia*, în Eugen Huzum, *op. cit.*, p. 176.

Discursul ideologic trebuie să fie în egală măsură și referențial; adică trebuie să explice, să constate sau să respingă, folosindu-se de fapte istorice sau date statistice. Cu toate acestea, discursul ideologic nu ajunge la caracteristicile discursului științific (obiectivitate, coerență, noncontradicție), deoarece el nu se poate interoga asupra valorii sale de adevăr. Principala sa valoare nu este dată de adevăr, ci de forța perlocuționară a textului său. Discursul științific nu este interesat de efectele produse asupra destinatarului său, pe când discursul ideologic are ca finalitate tocmai legitimarea puterii în fața auditorului.

Ca urmare, discursul ideologic se întemeiază pe relația dintre text, persoana care-l pronunță și „locul" care permite expunerea acestuia. Nu este suficientă susținerea explicită a puterii, pentru a devein legitimă. Este necesară și recunoașterea ei mai mult sau mai puțin tacită. Adică ea devine dominantă, dar trebuie și recunoscută ca atare. Aceasta este condiția esențială care conferă forță unui discurs ideologic.

BIBLIOGRAPHY:

1.Ball, Terence, Dagger, Richard, *Ideologii politice, și idealul democratic*, Ed. Polirom, Iași, 2000

2.Baradat, Leon, *Ideologiile politice. Origini și impact*, Ed. Polirom, Iași, 2012

3.Bejan, Petru, *Discursul autorității*, în Afloroaei Ștefan (coord), *Interpretare & Ideologie*, Ed. Fundația Academică Axis, Iași, 2002

4.Le Bon, Gustave, *Psihologia politică*, Ed. Antet XX Press, Filipeștii de Târg, Prahova

5.Codoban, Aurel, *Imperiul comunicării. Corp, imagine și relaționare*, Ed. Idea Design & Print, Cluj, 2011

6.Drăgan, Ioan, *Comunicarea - paradigme și teorii*, vol. 1 și 2, Ed. RAO, București, 2007

7.Gheorghe, Mihai, *Retorica tradițională și retorici moderne*, Ed. ALL, București, 1998

8.Rouquette, Michel-Louis, *Gândirea socială. Perspective fundamentale și cercetări aplicate*, Ed. Polirom, Iași, 2010

9.Șandru, Daniel, *Ideologia*, în Huzum, Eugen (coord), *Concepte și teorii social-politice*, Ed. Institutul European, Iași, 2011.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

THE ANTIQUITIES MUSEM OF IASI IN THE FIRST WORLD WAR PATRIMONY AND PEOPLE

Vasilica Mîrza, Research Assist., Iași University Museum

Abstract: *In order to shape the history of the Museum of Antiquities within the University of Iaşi we set out by presenting the initiatives and resources which led to the establishment and evolution of this institution. The most important character, who put these initiatives into practice, was Oreste Tafrali. Due to his competence, he managed to emphasize the collection of archeological findings at Cucuteni, which belonged to the University of Iaşi. The paper reveals the institutional and scientific undertakings which preceded the foundation, in 1916, of a university archeological museum in Iaşi and the way of this patrimony was send to Moscow în the First World War. By this research I will show the faith of this objects; when and how they came back in the country; how the Museum resume it's work; what activities worked the coordinator of the institution during this.*

Keywords: museum, First World War, patrimony, Iași, XX-th

Muzeul de Antichități al Universității din Iași (1916-1952) a fost cea dintâi instituție muzeală a primei universități moderne din România. Necesitatea înființării unui muzeu la Universitate a devenit impunătoare odată cu începerea cercetărilor arheologice de la sfârșitul secolului al XIX-lea la Cucuteni, unde au fost descoperite primele obiecte aparținând acestei Civilizației neo-eneolitice. Despre modul în care s-a făcut descoperirea sau cercetarea arheologică, istoriografia românească înregistrează un număr însemnat de contribuții, unele de foarte mare importanță, care aduc lămuriri, atât cu privire la anul descoperirii, locul dar și oamenii care au realizat primele „explorațiuni arheologice" în zonă.

Întregul patrimoniu provenit din săpăturile arheologice ale lui Neculai Beldiceanu[1] și Grigore C. Buțureanu[2], din anul 1895 și cele realizate de Hubert Schmidt[3] între 1909-1910

[1] N. Beldiceanu (1844-1896) a fost profesor de istorie la Gimnaziul „Ștefan cel Mare" din Iași, începând din anul 1885, fiind cunoscut și ca poet. Pasiunea pentru trecut l-a îndemnat să realizeze cercetări arheologice, în

trebuia expus într-un spațiu potrivit. Din păcate, mai mulți ani, întreaga colecție de obiecte preistorice a fost depozitată la Institutul de geologie condus de Grigore Cobălcescu și nu a fost valorificată, după care a fost expusă pentru scurt timp în Sala Pașilor Pierduți de la Universitatea din Iași cu ocazia inaugurării Palatului Universitar de la Copou în 1897, și în 1911 cu ocazia celebrării a 50 de ani de la înființarea Universității din Iași. În următorii ani, până la înființarea Muzeului de Antichități, obiectele au fost împrăștiate prin subsolurile clădirii Universității, trezind nemulțumirea profesorilor de la Catedra de Arheologie și Antichități a Facultății de Filozofie și Litere. Și asta pentru că ei au fost cei care au făcut primele eforturi administrative pentru înființarea unui loc special amenajat pentru expunerea colecției de la Cucuteni-Băiceni. Numele lui Teohari Antonescu și Octav Erbiceanu vor rămâne cunoscute pentru inițiativele luate pentru înființarea unui muzeu la Universitatea din Iași. Oreste Tafrali, profesor la Catedra de arheologie și antichități a Facultății de Filozofie și Litere din 1913, după decesul lui Teohari Antonescu, a fost cel care a reușit să concretizeze această cerință devenită tot mai acută până în 1916.

Cel mai important obiectiv pe care Oreste Tafrali şi l-a propus şi nu a contenit cu stăruinţele pe lângă autorităţile, care erau în măsura de a-l ajuta era acela de a înfiinţa un Muzeu al Universităţii. Au fost trimise cereri către decanatul şi rectoratul Facultăţii de Litere în vederea rezolvării acestei chestiuni încă din 1914, dar acest lucru nu a fost catalogat drept o urgenţă, aşa că s-a mai amânat aproape doi ani[4].

La începutul anului 1916, Oreste Tafrali revenea cu o cerere către Rectorat, în care cerea înfiinţarea unui muzeu de obiecte preistorice, care se găseau în grija Universităţii şi de mulaje, care trebuiau achiziţionate din străinătate. O. Tafrali reclama neglijenţa în care era păstrată colecţia provenind din săpăturile lui H. Schmidt şi a lui N. Beldiceanu, cumpărată de Statul român: „zace astăzi în pivniţele Universităţii şi în sala rezervată servitorului din localul seminariilor Facultăţii de Litere, alături de mături, tinichele şi alte obiecte de serviciu. Un loc impropriu pentru păstrarea unor obiecte atât de scumpe şi de rare”[5]. Dezordinea în care au fost lăsate cele câteva colecţii adunate de Teohari Antonescu îl indigna, cerând Rectorului

urma cărora a procurat un mare număr din obiectele preistorice (Lelia Nicolescu, *Beldicenii*, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2010, p. 14-29).

[2] Grigore C. Buţureanu (1855-1907) şi-a început cariera ca profesor de istorie în anul 1878, la Piatra-Neamţ. Aceasta a fost continuată, din anul 1880, la câteva şcoli şi licee din Iaşi: Şcoala Normală „Vasile Lupu”, Şcoala Normală de Fete din Iaşi, Liceul Naţional, Liceul Internat, Institutele Unite şi „Liceul Nou de Domnişoare” (A. D. Atanasiu, *Către cititori*, în Arhiva Societăţii Ştiinţifice şi Literare din Iaşi, XXV, 1914, p. XIV-XV).

[3] Hubert Schmidt a fost conservator la Muzeul Imperial din Berlin și a făcut în toamna anului 1909 și 1910, explorări sistematice la Cucuteni în județul Iași, publicând rezultatele cercetărilor sale într-o primă monografie dedicată acestei Civilizații.

[4]Arhivele Naționale din Iași, fond Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” Iași – Rectorat, dosar 856/1916, f, 56 (în continuare se va cita: Rectorat)

[5]*Ibidem*, f. 47[r]. - ian. 1916.

Universităţii să intervină prin Senatul Universitar, la Ministerul Instrucţiunii Publice pentru acordarea unei sume de 4500 lei din care să se plătească chiria unui local, unde să poată fi păstrată şi instalată cât de modest această colecţie, chiar dacă ar fi fost şi în afara localului Universităţii, cât şi salariul unui funcţionar care să asigure paza acestui tezaur, sesizând „starea deplorabilă de neîngăduit într-un aşezământ de cultură, în care sunt păstrate *antichităţile* preistorice de la Cucuteni – atât de apreciate în lumea întreagă”[6]. Ministerul Instrucţiunii Publice, în urma primirii procesului verbal din partea Senatului Universitar şi intervenţiei Rectorului[7], aproba acordarea unui fond de 3500 lei anual pentru închirierea unui local, precum şi suma de 400 lei pentru cumpărarea dulapurilor necesare[8], iar plata custodelui a fost trecută în bugetul Statului[9].

În acest demers Oreste Tafrali a fost susţinut atât de reprezentanţii Universităţii, cât şi de Ministerul Instrucţiunii Publice, condus la acea vreme de I. G. Duca. Totuşi, ajutorul se pare că a venit din partea unei persoane de seamă a Universităţii, profesorul Ion Simionescu[10],

---

[6] Membrii Senatului erau Dim. Alexandrescu, Al. Philippide, V. Buţureanu, I. Găvănescu, E. Riegler (*Ibidem*, dosar 842/1915, f 21[r]. – 25 fev. 1916).

[7] *Ibidem*, dosar 859/1916, f. 6; Aprobarea înfiinţării Muzeului era obţinută la 9 martie 1916 (*ibidem*, f. 401, 414, 467, 498, 509).

[8] *Ibidem*, dosar 856/1916, f. 222.

[9] La recomandarea făcută de O. Tafrali a fost numit custode N. Breabăn pe ziua de 1 aprilie 1916, în postul de custode, pentru Catedra de arheologie şi antichităţi (*Ibidem*, f. 228; Arhivele Naționale Istorice Centrale, fond Ministerul Cultelor şi al Instrucţiunii Publice, dosar 3281/1916, f. 8; Arhivele Naționale Iași, fond Muzeul de Antichităţi, dosar 1/1909, f. 1).

[10] Studii liceale la Botoşani şi universitare (Facultatea de Ştiinţe din Iaşi). După luarea licenţei în Ştiinţele naturale şi-a continuat pregătirea în domeniul geologiei şi paleontologiei la Viena, unde şi-a susţinut, în 1898, teza de doctorat, şi în Franţa, la Grenoble (1899). A fost conferenţiar la Seminarul Pedagogic Universitar (1899), preparator la Laboratorul de Mineralogie al Universităţii din Iaşi (1900), profesor suplinitor la catedra de Geologie - Paleontologie a Facultăţii de Ştiinţe naturale din Iaşi (1900); din 1902 a fost profesor titular la catedra de Geologie - Paleontologie a Facultăţii de Ştiinţe naturale din Iaşi; în 1912-1914 şi 1923 a condus Universitatea din Iaşi în calitate de Rector, din 1929 devenind profesor de paleontologie la Universitatea din Bucureşti. În 1910 a înfiinţat împreună cu Petru Bogdan, revista ştiinţifică *Vasile Adamachi*, pe care a condus-o timp de două decenii. Membru corespondent (16 apr. 1907) şi membru titular (18 mai 1911) al Academiei Române; vicepreşedinte (30 mai 1932 – 31 mai 1935) şi preşedinte (31 mai 1941 – 7 ian. 1944) al Academiei Române; preşedinte al Secţiunii ştiinţifice a Academiei Române între anii 1928 - 1931 (Aurel Loghin, Maria Platon, Gheorghe Platon, *Universitatea „Al. I. Cuza” Iaşi*, Bucureşti, 1972, p. 79; Dr. Dorina Rusu, *Membrii Academiei Române*. *Dicţionar*, Bucureşti, 2003, p. 764-765; Idem, *Istoria Academiei Române*. Repere Cronologice, Bucureşti, 1992, p. 133, 221, 222; M. Iancu, *Personalităţi româneşti ale Ştiinţelor naturii şi tehnicii*. Dicţionar, Bucureşti, 1982, p. 366;).

care pe atunci îndeplinea funcţia de Secretar general al Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice. Ion Simionescu îi era prieten apropiat şi coleg lui Oreste Tafrali, deseori intervenind la Minister pentru rezolvarea cererilor acestuia din urmă, cu care ţine şi corespondenţă privitoare la problemele întâmpinate odată cu înfiinţarea Muzeului de Antichităţi[11].

Din dorinţa ca Muzeul nou creat să aibă un local propriu, Orest Tafrali face demersurile pentru a obţine fondurile necesare închirierii unui spaţiu adecvat organizării şi păstrării colecţiilor sale. El a fost împuternicit să închirieze, în numele Ministerul Instrucţiunii Publice, imobilul din str. Paladi nr. 6 al Profirei N. Alexandrescu. Acesta va fi primul spaţiu unde şi-au găsit locul colecţiile aflate în posesia Universităţii. Închirierea s-a făcut pe termen de cinci ani, cu drept de reziliere pentru Minister după primii trei ani şi cu chiria de 3500 lei. Restul chiriei, în afară de cele cinci camere, îl priveau pe O. Tafrali, deoarece el şi-a stabilit în alte două încăperi locuinţa, plătindu-i proprietarei suma de 2000 de lei[12]. La 21 aprilie 1916 se eliberează, de către Minister, plata chiriei localului în valoare de 1765 lei[13].

Având responsabilitatea de a dirija o instituţie cu rol educativ, Oreste Tafrali căuta necontenit să obţină cele necesare funcţionării acesteia. Muzeul încă nu era dotat corespunzător, deoarece lipseau fondurile, iar spaţiile de depozitare, vitrinele şi echipamentul erau nefuncţionabile. Semnalează nevoia de dulapuri şi vitrine „făcute după modelul celor din străinătate, prezentând condiţii de soliditate, estetică sobră, montate în fier, cu uşi şi etajere practice de sticlă. Un număr de opt, zece dulapuri de perete şi două în centrul camerelor erau suficiente pentru colecţia deţinută”[14]. Aceasta dovedeşte că avea o viziune extrem de modernă asupra esteticii muzeale, mai puţin susţinută, însă, de posibilităţile financiare.

Directorul intervine cu noi cerinţe periodic pentru ca situaţia această să fie reglementată, având în vedere că Muzeul era o anexă a Universităţii. Rectorul a fost înştiinţat de situaţia în care se afla Muzeul, cerându-i-se să acorde o parte din fondul pe care îl avea la dispoziţie pentru instalaţii, deoarece catedra pe lângă care funcţiona nu ceruse din sumele puse la dispoziţia Rectoratului pentru nevoile acesteia[15]. Muzeul trebuia să răspundă unei necesităţi ale studiilor superioare. El era menit să dezvolte gustul şi interesul pentru artă,

---

[11] Tafrali îi cere ajutorul atunci când încerca să obţină aprobarea închirierii unui local pentru Muzeul de Antichităţi, iar I. Simionescu nu ezită în a-l ajuta intervenind la Minister pentru a obţine banii necesari. Formula de adresare, *stimate coleg*, dintre cei doi marchează relaţia de prietenie şi colegialitate, fiind uniţi de acelaşi scop, acela de a îmbunătăţi învăţământul românesc (Arhivele Naționale Iași, fond Muzeul de Antichităţi, dosar 1/1909, f. 2; *ibidem*, dosar 1/1916, f. 2, 3).

[12]O. Tafrali, *Muzeul de Antichităţi din Iaşi*, în Boabe de Grâu, IV, 11, 1933, p. 641.

[13]Arhivele Naționale Iași, fond Muzeul de Antichităţi, dosar 1/1916, f. 4.

[14]*Ibidem*, f. 23[r].

[15]*Ibidem*, f. 23.

arheologie şi istorie a publicului în general, şi al studenţimii în special[16]. Cu toate acestea, Muzeul avea un aspect modest, în ceea ce priveşte posibilităţile expunerii patrimoniului, din cauza spaţiului restrâns, lucru care îl nemulţumea pe Oreste Tafrali. Muzeul s-a dezvoltat puţin câte puţin prin donaţii, făcute la apelul lui către autorităţile locale, la „patriotismul" moldovenilor, care binevoiau să contribuie, donând obiectele găsite prin curţi şi ogoare, sau la cunoscuţii colecţionari de obiecte istorice. În acest sens i se adresează lui Sion-Gherei, ştiind că acesta poseda o colecţie de stampe şi monede[17], Administraţiei Casei Bisericii şi Comandantului Corpului IV al Armatei din Iaşi[18]. Aceasta a fost prima etapă a funcţionării Muzeului de Antichităţi care şi-a trasat, în primă instanţă caracterul şi situaţia instituţională (local, buget şi dotări).

Energia şi atenţia cu care activităţile se desfăşurau la Muzeu au fost contenite în toamna anului 1917, din cauza condiţiilor de desfăşurare a Primului Război Mondial pe teritoriul românesc. Muzeul de Antichităţi din Iaşi s-a văzut deposedat de mai toate obiectele sale de valoare, monede de aur şi de argint, medalii, obiecte din aceleaşi materiale, vase complete preistorice etc. Toate acestea au fost împachetate într-un cufăr mare. Acest cufăr a fost predat lui Al Lapedatu, însărcinat de Minister cu transportul şi paza patrimoniului ţării în străinătate[19]. Obiectele au fost expediate împreună cu patrimoniul cultural în 1917 *spre păstrare*, la Moscova[20], împreună cu celelalte podoabe ale muzeelor şi colecţiilor particulare româneşti, într-un al doilea transport[21]. De la Muzeul de Antichităţi s-au ridicat 77 de piese, în

[16]*Ibidem*, f. 22.

[17]Deşi nu a fost om de litere, Gh. Sion s-a dovedit un adevărat mecena. A colecţionat documente istorice vechi, cărţi rare, mobilier de epocă, monede, tablouri pe care le-a donat Universităţii din Cluj în anul 1922. A făcut numeroase donaţii unor instituţii ale oraşului Tg. Ocna, dar nu a răspuns la fel şi cererii lui Orest Tafrali, fiind indignat de situaţia muzeistică a Iaşului (*Ibidem*, dosar 1/1916, f, 17; *ibidem*, dosar 1/1909, f. 13; Corneliu Stoica, *Istoria ilustrată a oraşului Tg. Ocna. Din cele mai vechi timpuri până la 1918*, Oneşti, 2009, p. 127.

[18]Condiţiile în care au fost procurate primele obiecte, care au făcut parte din colecţia Muzeului au fost descrise în articolul: Vasilica Asandei, *Muzeul de Antichităţi din Iaşi: de la primele iniţiative la înfiinţare (1897-1916)*, în Historia Universitatis Iassiensis, II/2011, pp. 215-235.

[19] Fiind trimis de Guvernul României, Al. Lapedatu avea datoria de a îndeplini misiuni la Moscova. Plecarea din Iaşi a avut loc la 28 iulie, el însoţind trenul special care a transportat în Rusia tezaurul României, din care făceau parte şi lăzile cu documente şi manuscrise ale Academiei Române. După sosirea la Moscova, în 3 august, tezaurul a fost depus în subsolurile Kremlinului. La 6 ianuarie 1918 revenea la Iaşi, raportând Guvernului asupra misiunii (Al. Lapedatu, *Scrieri istorice*, Bucureşti, 2008, p. 27).

[20] Patrimoniul a fost prejudiciat în mod evident, astfel în 1935, în urma tratativelor pe care diplomaţii români le poartă cu cei din URSS, Ministrul Instrucţiunii Cultelor şi Artelor înştiinţează conducerea Muzeului că în lăzile care au fost aduse din Moscova: „N-a venit nici un obiect de muzeu din cele predate, cu ocazia evacuării în Rusia" (Arhivele Naționale Iași, fond Muzeul de Antichităţi, dosar 1/1935, f. 12).

[21] Mihail Gr. Romaşcanu, *Tezaurul Român de la Moscova*, Bucureşti, 1994, p. 40.

valoare de 14 102 000 lei[22]. Tafrali a fost sfătuit de Al. Lapedatu că „ar fi bine să nu predea decât un singur colet”[23].

O altă problemă s-a ivit când într-una dintre camerele Muzeului i s-a permis unui sculptor refugiat să locuiască împreună cu familia sa, iar acesta nu a mai dorit să părăsească încăperea. Sculptorul A. Talpaşin, zis şi Severin, a fost primit cu puţine zile înainte de evacuarea Bucureştiului, în mod provizoriu şi sub rezerva aprobării Ministrului Instrucţiunii Publice. În câteva luni, fără a obţine acceptul directorului sau a vreunei autorizaţii din partea altei autorităţi a instituţiei în care locuia, „a mutat dulapurile cu colecţiile, suindu-le în aşa fel încât nu puteau fi văzute de nimeni, a transportat pământ în încăpere pentru a-şi face materialul necesar sculpturilor sale, distrugând parchetul şi zidul tapisat […] a adus în salon o maşină de gătit bucate şi a început să-şi facă menajul în mijlocul colecţiilor”[24]. Ministrul i-a dat ordin de evacuare, Marele Cartier General a trimis o anchetă care a constatat vandalismul lui A. Talpaşin, iar Oreste Tafrali i-a intentat proces[25]. În cele din urmă, la sfârşitul lunii iulie al aceluiaşi an, Talpaşin a fost determinat de autorităţi să părăsească localul Muzeului[26]. După evacuarea sculptorului şi a unui mare număr de obiecte, în Muzeu nu au mai rămas decât dulapurile în cea mai mare parte goale, precum şi unele obiecte preistorice, dublete de mai puţină importanţă. Referințe critice despre acest sculptor face și Alexandru Tzigara-Samurcaș în *Memoriile* sale, în contextul participării României la Expoziția din Roma din 1911: „[…] Un alt intrus, un domn zis Severin, dovedit a fi elevul meu Talpoșin, se și intitulase pe cărți de vizită ca reprezentant al României, acționând tot cu fonduri cerșite de italieni! Dar cu toată bunăvoința italienilor, nu ni se mai puteau oferi locuri satisfăcătoare, toate fiind demult ocupate”[27].

Şi activitatea la Universitate a fost suspendată, din cauza apariţiei iminente a trupelor de război în zona dintre Siret şi Prut, care au îngheţat orice activitate culturală de pe teritoriul Iaşului. De altfel, întreg teritoriul Moldovei era supraaglomerat, orice spaţiu liber fiind folosit pentru cazarea refugiaţilor. O parte a personalului Universităţii, precum şi a studenţilor, a fost trimisă pe front. Tot în această perioadă, în urma ocupării de către trupele Puterilor Centrale, a Olteniei, Munteniei şi Dobrogei, a fost demarată o activitate de propagandă în străinătate

[22] Ioan Opriș, *Istoria muzeelor din România*, București, 1994, p. 14; Arhivele Naționale Iași, fond Muzeul de Antichităţi, dosar 1/1935, f. 35;

[23] *Ibidem*, dosar 2/1917, f. 23^{r}.

[24] *Ibidem*, dosar 1/1916, f. 13^{v}.

[25] *Ibidem*, f. 20.

[26] *Ibidem*, f. 22.

[27] Al. Tzigara-Samurcaș, *Memorii*, vol. II, (1910-1918), Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb, Prefață de Dan Grigorescu, Editura „Grai și Suflet-Cultura Națională”, București, 1999, p. 9.

pentru dezmembrarea statului român, prin luarea celor mai importante provincii româneşti[28]. Îngrijoraţi de anvergura propagandei maghiare şi bulgare din Occident, universitarii români, organizaţi în Asociaţia Profesorilor Universitari din România, au propus în şedinţa din iulie 1917, premierului I. C. Brătianu trimiterea unei misiuni universitare în Franţa, care să susţină mai ferm interesele românilor. Ei propuneau crearea unui organ de presă, a unei reviste scrise în franceză şi engleză, care să combată ideile iredentiste maghiare şi bulgăreşti. Printre cei trimişi, profesori ai Universităţii din Iaşi, Bucureşti şi Cernăuţi a fost delegat şi Oreste Tafrali.

În perioada desfăşurării misiunii universitare în Franţa (1917-1919)[29], activitatea Muzeului a fost oprită. Imobilul, care mai adăpostea câteva vitrine goale, schelete preistorice, care n-au putut fi împachetate, precum şi biblioteca lui Tafrali, compusă din cărţi şi manuscrise rare „în valoare de câteva zeci de mii de lei" au fost lăsate în grija unui custode, Melania Dancovici, (refugiată din Curtea de Argeş) şi a unei servitoare care se ocupa de grădina Muzeului şi de atenanse[30]. Pentru a lăsa o evidenţă exactă a bunurilor pe care le deţinea, ferindu-le de rechiziţionare şi temându-se de drumul pe care trebuia să-l parcurgă până în Franţa, el numerotează sumele avute asupra sa „în cazul în care eu şi soţia mea vom pieri în greaua călătorie ce întreprindem spre Paris din ordinul guvernului nostru" şi îşi întocmeşte testamentul[31].

Pe lângă misiunea publicistică, propagandistică, O. Tafrali mai avea o a doua misiune, primită de la Ministrul Instrucţiunii Publice, I. G. Duca, aceea de a studia situaţia sistemului de învăţământ din Franţa. Concomitent, Tafrali a avut întrevederi cu diverşi politicieni şi a ţinut o serie de conferinţe în mai multe oraşe franceze: Paris, Limoges, Gueret, Chateauroux şi Perigneux, pentru lămurirea opiniei publice franceze asupra obiectivelor războiului purtat de România, cât şi asupra dreptului poporului român de a vieţui într-o ţară unită şi independentă. Discursul s-a desfăşurat „sub formă foarte simplă şi într-o limbă foarte corectă şi în acelaşi

[28]O. Tafrali, *Propaganda românească în străinătate*, Craiova, 1920, p. 6; Idem, *Apărarea României Transdanubiene*, Constanţa, 1921, p. 2; Ştefan Bujoreanu, *Despre activitatea lui O. Tafrali*, în Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol" - Iaşi, XIII, 1976, p. 227; Lucian Boia, *„Germanofilii". Elita intelectuală românească în anii Primului Război Mondial*, Bucureşti, 2009, p. 199; *La Roumanie*, Paris, I-II, 1918-1919.

[29] Vasilica Mîrza, Alina-Cătălina Ibănescu, *Activitatea profesorilor ieşeni în cadrul Misiunii Universitare din Franţa reflectată în ziarul „La Roumanie"*, în Historia Universitatis Iassiensis, III/2013, pp. 81-98.

[30] Arhivele Naționale Iași, fond Muzeul de Antichităţi, dosar 2/1917, f. 25.

[31]„N-am altă avere decât biblioteca, mobilele mele care se află la locuinţa mea din str. Paladi, nr. 6, Iaşi, în încăperile ce ocup, precum şi banii ce port cu mine", însemna O. Tafrali în testamentul său întocmit la Iaşi, 3/14 august 1917 (Rodica Radu, *Orest Tafrali– personalitate a vieţii spirituale ieşene*, în Cercetări istorice (S.N), XII-XIII, 1982, Iaşi, p. 675).

timp elegantă, el a ţinut auditoriul sub farmec",spunea L. Bréhier, profesor la Universitatea din Clermont[32]. Tafrali a sesizat avansul oraşelor din Franţa în privinţa muzeelor, spunând că „Iaşii trebuie puşi cel puţin pe picior de egalitate cu unele oraşe din străinătate, care n-au totuşi însemnătatea lui culturală. Périgneux, de pildă, oraş de vreo 32000 de locuitori are un muzeu, pe care Bucureştii chiar ar fi mândri să-l posede. Muzeul din Nantes nu-i mai puţin demn de admirat. Ambele aceste localităţi nu sunt centre universitare. În Christiania[33] există un muzeu care are pe lângă alte colecţiuni foarte însemnate, o colecţie de mulaje antice, medievale şi din epoca renaşterii, asupra cărora se poate face un curs complet de arheologie şi istoria artei. E deci de absolută nevoie să se acorde Universităţii din Iaşi creditele necesare să imite în această privinţă capitala Norvegiei"[34]. Din Franţa, Tafrali adresează încă o data rugăminţi Ministrului Instrucţiunii Publice pentru a-l ajuta la reorganizarea muzeului, în numele naţiunii. Fiind un împătimit al conservării culturii naţionale, el considera că „Nici un sacrificiu material nu va fi prea mare pentru a întări cultura, care v-a cimenta neamul într-un tot indisolubil, şi va forma sufletele tinerimii noastre. Pe tărâmul concurenţei internaţionale neamul românesc trebuie să ocupe şi să-şi menţină un loc de frunte. Universităţile, şcolile şi Instituţiunile culturale trebuie puse în măsură să-i îndeplinească menirea. Unele catedre universitare au în special nevoie de laboratorii, altele de muzee şi colecţiuni. Printre acestea cată să fie luată în seamă şi Catedra de arheologie şi antichităţi"[35]. Cererile au fost soluţionate abia după ce Muzeul şi-a reluat activitatea.

Astăzi, o asemenea reconstituire este posibilă doar datorită consultării arhivei Muzeului de Antichități și a Registrului inventar, care se află păstrat la Institutul de Arheologie din Iași. În primele pagini ale acestui registru sunt însemnate toate obiectele predate și trimise la Moscova în anul 1917, după cum urmează[36]:

[f. 4] „C. Antichități

1. *Un inel al <Doamnei Brâncoveanu> 1 rubin la mijloc, pe de lături 2 smaragde montate în aur (Moscova)*
2. *1 mic ornament, cu 2 granate (Moscova)*
3. *4 săgeți de bronz (Moscova)*

---

[32] Ştefan Bujoreanu, *op. cit.*, p.227.

[33]Christiania (după regele Christian al IV-lea al Danemarcei) este vechea denumire a capitalei de astăzi a Norvegiei, Oslo.

[34] Arhivele Naționale Iași, fond Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" - Facultatea de Litere, dosar 146/1919, f. 17^{v}, 102^{r}.

[35]*Ibidem*, f.17^{r}.

[36] Inventarul Obiectelor din Muzeu 1916-1940.

4. *1 sceptru de lemn al lui Mihalache Sturdza (Moscova)*
5. *O sabie veche găsită pe moșia Țibănești, jud. Iași, adusă de I. Ghica (Moscova)*
6. *Un peptene vechi donat Bibl. din Iași de arhim. Varahilu Lateșu, 1870 sept. 15 (Moscova)*
7. *Două statuete de bronz romane (Moscova)*
8. *O statuetă de fer, renaștere sau imitațiune (Moscova)*
9. *Două opaițe romane (Moscova)*
10. *Ghiulea veche aflată în ruinele cetății Smerodava, aproape de Roman (Moscova)*
11. *Două mici vase de lut nears (Moscova)*

[f. 5] 12. Două ghiulele de tun și un fragment de ghiulea de piatră (Moscova)

13. Fragment dintr-un vas de bronz (Moscova)

14. 2 plăci rotunzi smălțuite, formă de trunchiu de con, 1 rotundă, smălțuită. Au pe ele figuri (capul de bour etc.). (Moscova)

15. 1 vas de lut nears, deteriorat (Moscova)

16. 1 peceție de document al lui Iliaș Vodă al Moldovei (Moscova)

17. 2 coloane de bronz: Traian și Antoniu (reproducere în miniatură a celebrelor coloane)

14/27 iunie 1916

O. Tafrali

5/18 iulie 1916

Director,

C. Alexandrescu

Din primele obiecte ale Muzeului – Colecția de obiecte preistorică de la Băiceni-Cucuteni, jud. Iași, a regretatului N. Beldiceanu, aflată în subsolurile Universității din Iași.

Aceste obiecte erau puse în niște dulapuri-vitrine, improprii și neestetice. - Nu s-au păstrat decât dulapurile care conțin osemintele preistoricilor. De aceea obiectele s-au scos și s-au aranjat în dulapuri speciale. Acele cari n-au încăput s-au pus, spre păstrare, în niște lăzi mari din atenansele Muzeului.

Obiectele mai de valoare, preistorice, din această colecție, ca statuete – între altele un „unicum", vase întregi etc. s-au expediat la Moscova, în 1917, din ordinul Ministerului de Instrucție. Odată cu ele s-a trimis și toată colecția numismatică ce o avea pe atunci Muzeul, rezultată din: donația Bibliotecii Centrale, donația Prefecturii Jud. Iași – din monedele de aur, numai una singură –, cea a D-lui O. Nichita etc. etc."

[f. 7] Tezaurul descoperit la Cotnari (aprilie 1916): monede de aur, monede de argint, obiecte de argint etc. (Moscova)."

Toate obiectele primite de Muzeu prin donație, până în 1917, au fost trimise la Moscova[37]. Modul în care aceste obiecte au fost retrocedate statului român a rămas mult timp discutabil, însă, în anul 2006 s-au scos la iveală următoarele informații de către Mădălin-Cornel Văleanu: „În urma digitizării inventarului colecțiilor Institutului de Arheologie „V. Pârvan" București, în luna ianuarie 2006, la interogarea bazei de date a fost evidențiat faptul că un număr de peste 2000 de piese provin din stațiunea arheologică de la Cucuteni. Inițial s-a considerat că s-a produs o eroare frecvent întâlnită în evidența patrimoniului, încurcându-se locul de proveniență a acestora cu numele culturii. Cercetând aceste piese, s-a constatat că parte din ele constituie colecția lui N. Beldiceanu vândută Muzeului Național de Antichități București în anul 1890, așa cum am precizat anterior, colecție ce a fost considerată dispărută în 1945. O altă parte din piese provin din colecția lui Gr. C. Butureanu vândută aceluiași muzeu de către soția sa în 1915, iar altele de la D.C. Butculescu, despre care în literatura de specialitate se scria că nici nu au fost achiziționate.

Însă cea mai mare parte dintre cele 2000 de piese purtau numere rusești și au fost repatriate în anul 1956 alături de Tezaurul României de la Moscova"[38]. Acest lucru confirmă existența acelui patrimoniu în cadrul Muzeului de Antichități din Iași și aduce o speranță în reconstituirea momentului istoric menționat.

BIBLIOGRAFIE:

Arhivele Naționale din Iași, fond Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" Iași – Facultatea de Litere.

Arhivele Naționale din Iași, fond Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" Iași – Rectorat.

Arhivele Naționale Iași, fond Muzeul de Antichităţi.

[37] Vasilica Mîrza, *De la o expoziție arheologică la un muzeu. Muzeul de Antichități și colecțiile sale*, în Historia Universitatis Iassiensis, V/2014, pp. 281-316.

[38]Mădălin-Cornel Văleanu, *Istoricul cercetărilor de la Cucuteni. Noi date şi reconsiderări istorice*, în Cucuteni-5000 Redivivus. Ştiinţe exacte şi mai puţin exacte, Chişinău, 2007, p. 15-16.

Arhivele Naționale Istorice Centrale, fond Ministerul Cultelor şi al Instrucţiunii Publice.

Asandei, Vasilica, *Muzeul de Antichități din Iași: de la primele inițiative la înființare (1897-1916)*, în Historia Universitatis Iassiensis, II/2011.

Atanasiu, A., D., *Către cititori*, în Arhiva Societăţii Ştiinţifice şi Literare din Iaşi, XXV, 1914.

Boia, Lucian, *„Germanofilii". Elita intelectuală românească în anii Primului Război Mondial*, Bucureşti, 2009.

Bujoreanu, Ştefan, *Despre activitatea lui O. Tafrali*, în Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A. D. Xenopol" - Iaşi, XIII, 1976.

Iancu, M., *Personalităţi româneşti ale Ştiinţelor naturii şi tehnicii*. Dicţionar, Bucureşti, 1982.

Lapedatu, Al., *Scrieri istorice*, Bucureşti, 2008.

Loghin, Aurel, Platon, Maria, Platon, Gheorghe, *Universitatea „Al. I. Cuza" Iaşi*, Bucureşti, 1972.

Mîrza, Vasilica, Ibănescu, Alina-Cătălina, *Activitatea profesorilor ieșeni în cadrul Misiunii Universitare din Franța reflectată în ziarul „La Roumanie"*, în Historia Universitatis Iassiensis, III/2013.

Mîrza, Vasilica, De la o expoziție arheologică la un muzeu. Muzeul de Antichități și colecțiile sale, în Historia Universitatis Iassiensis, V/2014.

Nicolescu, Lelia, *Beldicenii*, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2010.

Opriș, Ioan, *Istoria muzeelor din România*, Bucureşti, 1994.

Radu, Rodica, *Orest Tafrali– personalitate a vieţii spirituale ieşene*, în Cercetări istorice (S.N), XII-XIII, 1982, Iaşi.

Romaşcanu, Mihail, Gr., *Tezaurul Român de la Moscova*, Bucureşti, 1994.

Rusu, Dorina, *Membrii Academiei Române*. *Dicţionar*, Bucureşti, 2003.

Idem, *Istoria Academiei Române*. Repere Cronologice, Bucureşti, 1992.

Stoica, Corneliu, *Istoria ilustrată a oraşului Tg. Ocna. Din cele mai vechi timpuri până la 1918*, Oneşti, 2009.

Tafrali, O., *Muzeul de Antichităţi din Iaşi*, în Boabe de Grâu, IV, 11, 1933.

Idem, *Apărarea României Transdanubiene*, Constanţa, 1921.

Idem, *Propaganda românească în străinătate*, Craiova, 1920.

Tzigara-Samurcaș, Al., *Memorii*, vol. II, (1910-1918), Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb, Prefață de Dan Grigorescu, Editura „Grai și Suflet-Cultura Națională", București, 1999.

Văleanu, Mădălin-Cornel, *Istoricul cercetărilor de la Cucuteni. Noi date şi reconsiderări istorice*, în Cucuteni-5000 Redivivus. Ştiinţe exacte şi mai puţin exacte, Chişinău, 2007.

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

A PRACTICAL METHOD OF PASTORAL COMMUNICATION: THE PARISH LIBRARY

Nicolae (Nifon) Jorza, PhD Student, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca and Silviu-Constantin Nedelcu, PhD Student, University of Bucharest

Abstract: The legal basis for the existence of a library in the parish is in the Statute for the organization and functioning of the Romanian Orthodox Church. This leads to the following aspects of the parish library, namely: the responsible of the library is the parish priest, and members of the cultural service within the committee parish handles the purchase of books for the library, as well as encouraging the community to read books and magazines the parish library. There are no other references to the parish library, apart from these contained in the statute mentioned. The parish library is one succesful practical method of pastoral communication.

Keywords: Parish library, Pastoral method, Romanian Orthodox Church, Books, Journals

Introduction

Before taking into discussion our theme, we should mention that the present research does not aim to be complete.

Thus, during my visits in different parishes in the country, I was sad to notice the following: total lack of interest for books. Some of them, with an inestimable value were kept in unworhy conditions, for the purpose they were made for: to be in a library, meaning the parish library. There is unnecessary to bring examples, as the purpose of the present paper is not to blame someone. I have a story in my mind, in connection with this aspect, I have in my mind a story, which I have read in a book written by the Priest Gr. G. Petrov; the book's name is *Not from that side or bishop task.* The books tells the life history of a young monk who became bishop, somewhere in Russia, in 1900, and in order to enforce respect, in front of the priests, he used to send all kinds of circular letters to them[1], where he indicated how to improve their mission, in their parishes. One of these circular letters mentioned they were compelled to build parish schools, however this paper was treated coldly, as the other before it. Many priests hurried to answer to that request. His Holiness received many of these

[1] Pastoral letters

documents, which announced the opening of parish schools, „as if everybody in the Diocese was full of thirst for culture”[2]. One of the archpriests, close to the bishop said he did not believe in those miracles produced by the circular letters. During his frequesnt visits in the diocese, the bishop understood that the schools in question „were better in the reports, than in reality”[3]. In a parish, a priest presented an application for opening a library and donation of books. All these were achieved and that priest received a church rank, from the bishop. Meanwhile, that priest died and his follower was a yound priest, recently ordined, who received from the bishop a serious task, to continue that library activity, as diligently as possible, or more zealous, if possible. „That second priest was as full of nice thoughts for the people well being, as the priest before him. When he arrived in the village, he did not find any library or school. Nobody in the village heard about them. Hardly, he could find in the parish house attic, beside the chimney, the box with the books sent to the library”[4].

The moral: the purpose of opening a parish library is not that to gain church decorations or positions, but in order to achieve the *good thought, for people well being*. Instead of that, I learned about some exceptions in some parishes, where the libraries were organized, each of them in a proper manner, but not in an unitary pattern.

This pastoral method, represented by the parish library was not enough or less exploited in books. We mention, among the authors, in our country, who wrote on this subject, the following names: 1) Priest Prof. Ioan Mihoc[5]; 2) Priest Prof. Dr. Vasile Gordon[6]; 3) Răzvan Topală George[7].

---

[2] PETROV, Gr. G. *Nu din partea aceia sau datorie de episcop. Poveste*. Traducere din rusește de Ștefan Gr. Berechet. Vălenii de Munte: Tipografia «Neamul Românesc», 1910, p. 17.

[3] *Ibidem*, p. 17.

[4] *Ibidem*, p. 19.

[5] MIHOC, Ioan. Biblioteca parohială, mijloc de cultivare a conştiinţei spirituale şi naţionale a credincioşilor. In: *Cronica Episcopiei Romanului şi Huşilor*. Vol. I. Roman: Episcopia Romanului şi Huşilor, 1989, pp. 311-314.

[6] GORDON, Vasile. Mijloace practice de catehizare: biblioteca parohială. In: Monitorul de Suceava, 15th July, 2010 edition, [cited: 06.10.2016]. Available online: https://www.monitorulsv.ro/Religie/2010-07-15/Mijloace-practice-de-catehizare-Biblioteca-parohiala#gordon.

[7] TOPALĂ, Răzvan George. Sfaturi practice în Biserică. In: *Ziarul Lumina*, ediţia din 27 noiembrie 2010, [cited: 06.10.2016]. Available online: http://ziarullumina.ro/sfaturi-practice-in-biserica-biblioteca-parohiala-implicare-si-sprijin-pentru-tineret-19035.html.

Therefore, our research includes three sections: 1) Short history of parish libraries; 2) Legal framework for parish libraries; 3) Parish libraries: a practical method for pastoral communication. Case study: Priest Ioan Sabău (1914-2009) and parish libraries.

In the end, we added an annex with photos representing Priest Ioan Sabău and the churches where he officiated and founded parish libraries.

1. Parish churches short history

The first author who wrote about the need for opening parish libraries, in our country, was protosinghel, and future bishop, Silvestru Bălănescu, in the journal *Biserica Ortodoxă Română*, in 1875[8]. He was born in 1838, in a village in Neamţ county and he graduated from the Seminary *Socola* in Iaşi (1855-1862). For a while, he followed universty lectures at the Faculty of Theology in Iaşi, then at the Theological Academy in Kiev (1868-1873). He used to be a teacher at the Seminary in Iaşi (1867/1868), at the Seminary in Roman (1874), as well as at the „Central" Seminary, in Bucharest (1874-1886). In 1879, he was ordinated vicar bishop, with the name *Piteşteanul*, then in 1886, he was elected bishop of Huşi, where he officiated, until his death (†1900)[9]. In addition to the fact that he was the first theologist who wrote about the parish libraries, there must be mentioned that, when he was student at the Seminary *Socola* in Iaşi, he used to be librarian[10]. An article like that, could be written only by someone who knew about libraries and used to work as an librarian. His short article with the title *Formarea de bibliotecĭ pe la tóte bisericele*, speaks about the fact that in the Cheson diocese in Russia, the bishop proposed to open parish libraries in all churches and they should have religious books, „apart from the books necessary for the church service"[11]. The author continued in the footnote 1, saying „this good and useful thing should be also introduced in

[8] BĂLĂNESCU, Silvestru. Formarea de bibliotecĭ pe la tóte bisericele. În: *Biserica Ortodoxă Română*, Anul II (1875), nr. 2, p. 160.

[9] Further information about his life and activity, see in PĂCURARIU, Mircea. *Dicţionarul teologilor români*. Ediţia a III-a, revăzută şi adăugită. Sibiu: Editura Andreiana, 2014, pp. 53-54 and MORARU, Alexandru. *Dicţionarul ierarhilor români şi străini. Slujitori ai credincioşilor Bisericii Ortodoxe Române*. Bucureşti: Editura Basilica, 2015, pp. 54-55.

[10] PĂCURARIU, Mircea. *Op. cit.*, p. 53.

[11] BĂLĂNESCU, Silvestru. *Op. cit.*, p. 160.

our country, as well"[12]. In the same time, he proposed these libraries should be financed by the commune mayoralty, however, this was not achieved.

In the almanac *Casa Bisericii 1902-1919*, in the chapter about the priests pastoral and social activity, there are also presented the parish libraries[13].

In 1888 Bishop Ghenadie Enăceanu (1835-1898) made the following proposal: a part of the money coming from candles selling should to be used for opening parish libraries[14].

In 1893, through the article 30 of the regulation for the lay clergy, there was settled that „each parish should have a parish library"[15]. Ten years after issuing this law, there were not many parish libraries.

In 1909, *Casa Bisericii* decided to research the problem of the parish libraries in the dioceses, and the general conclusion was the following: „the rural parish libraries were very poor, so they were not useful either to priests and peasants"[16].

On September 1st, 1919, the journal *Casa Bisericii* published a detailed reserch about parish libraries and produced the following statistics: „there were inspected only the parish libraries from 3,056 parishes, of 3,546 rural parishes. There are no parish libraries in 990 parishes, as most of them were destroyed, during the war […] only the libraries in 318 urban parishes of the total 398, were inspected. 70 of these parishes do not have parish libraries"[17]. This report ends with the idea this mission should be continued, so that „popular parish libraries to exist in the whole country, libraries which, through their mission, to settle our Church (Romanian Orthodox Church, A/N.) on the first place, in the movement for spreading culture to people"[18].

This reality changed, in time, and parish libraries have become more endowed, mainly with „prayer books, orthodox knowledge, saints lives, religious journals, religious guides,

---

[12] *Ibidem*, p.160.

[13] MINISTERUL CULTELOR ŞI INSTRUCŢIUNII. *Casa Bisericii 1902-1919*. Bucureşti: Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1920, pp. 279-285.

[14] *Ibidem*, p. 279.

[15] *Ibidem*, p. 279.

[16] *Ibidem*, p. 281.

[17] *Ibidem*, p. 285.

[18] *Ibidem*, p. 285.

books for spiritual elevation"[19]. Excepting few libraries, there were parish libraries where there were books from different fields of activity, different from theology. An example could be seen, during the communist age, at the parish library from church *Sapienţei* in Bucharest, where the Priest Constantin Sârbu „who organized the so-called «People Library», and lent books for some years, until the Political Police forbade him to do that"[20]. Certainly, there were more vicars in the country, who, during the communist age, did the same as Priest Constantin Sârbu, and they founded parish libraries, which were useful to the orthodox believers. Such an example was offered by Priest Ioan Sabău (1914-2009), who established parish libraries in the churches where he officiated.

This pastoral method proved to be a very good one, as young people can be brought closer to the Church and they could „establish and organize parish churches"[21].

2. The legal framework for the parish libraries

Since 1990, after the communist regime fall, there were settled both the *Statues of the Romanian Orthodox Church* and *Libraries Law*.

The *Statues of the Romanian Orthodox Church* include only three articles referring to the parish libraries: art. 50 (letter k), art. 67 (point 2) and art. 71 (letter b).

Article 50[22] refers to the tasks of the parish priest. One of the tasks is mentioned under letter k, as following: „*he drafts and keeps the daily records of the inventory of the parish, of any kind, as well as the parish library and archive*"[23]. Thus, parish priest have also the task to draft and keep the record of the parish library.

---

[19] MIHOC, Ioan. *Op. cit.*, p. 314.

[20] GORDON, Vasile. Mijloace practice de catehizare: biblioteca parohială. În: Monitorul de Suceava, July 15th 2010 edition, [cited: 06.10.2016]. Available online: https://www.monitorulsv.ro/Religie/2010-07-15/Mijloace-practice-de-catehizare-Biblioteca-parohiala#gordon.

[21] TOPALĂ, Răzvan George. Sfaturi practice în Biserică. In: *Ziarul Lumina*, November 27th 2010 edition, [cited: 06.10.2016]. Available online: http://ziarullumina.ro/sfaturi-practice-in-biserica-biblioteca-parohiala-implicare-si-sprijin-pentru-tineret-19035.html.

[22] *Statutul pentru organizarea şi funcţionarea Bisericii Ortodoxe Române*, p. 39, [cited: 06.10.2016]. Available online: http://www.patriarhia.ro/ro/documente/statutul_bor.html.

[23] *Ibidem*, p. 40.

The article 66, point 2, says about the Parochial Committee, as „*it includes people of age of the parish community as volunteers*"[24]. The article 67, point 2, presents the five departments of the Parochial Committee, as follows: social department, missionary department, cultural department and administrative department[25]. The cultural department „*initiates and support the aqcuisition and distribution of the rite books, icons, small crosses and books of spiritual elevation for believers and parish libraries*"[26]. We highlight the idea that the cultural department, within the parochial committee, initiates and supports the acquisition and distribution for the parish library of the rite books and the books for spiritual elevation. The cultural department also „*encourages the members of the community to read books and journals from the parish library*"[27]. This department has the task to encourage reading of the books and journals in the library.

The last articol which mentions something about the parish library is art. 71, which describes the archpriest tasks. There is mentioned under letter b that the archpriest „*inspects, at least once a year, parishes, branches and the social settlements in the deanery, taking note about the quality of the religious, moral and social life of the parish members; he verifies the bookkeeping registers, the archive and the library…*"[28]. There results the idea that, during the inspection, the archpriest verifies, beside the bookkeping registers, the archive and the library, as well.

The legal basis for opening libraries is to be found in the *Statutes for organizing and functioning of the Romanian Orthodox Church.* There are mentioned in this document the following legal aspects concering parish libraries: the parish priest is in charge with parish libraries and the members of the cultural department within the parochial committee are in charge with the acquistion of books for libraries, as well, they have to encourage the members of the community to read the books and journals in the parish library. There are no other mentions about parish library in the *Statues of the Romanian Orthodox Church*.

[24] *Ibidem*, p. 47.

[25] *Ibidem*, pp. 48-51.

[26] *Ibidem*, p. 49.

[27] *Ibidem*, p. 49.

[28] *Ibidem*, p. 52.

The Law nr. 334 from May 31st, 2002 regarding libraries, known in the library science as *Law of Library* settles the legal framework for opening, organising and functiong of libraries. Therefore, according to the article 10 in *Law of Library*, parish libraries are included in the category of *special libraries*. This type of library is included into this category, as it „it is destined mainly to different groups of users or colletors, mainly to special types of documents, or, in order to answer the needs of the higher body" (cf. art. 1, point d of the *Law of Library*). For the present situation, parishes are the higher bodies, for this type of libraries and their users are the orthodox believers within these parishes. Thus, „the academic and research institutions, the central and local public administration authorities, public instutions, military units, economic units and the other legal bodies of public or private right can organize special libraries. Special libraries are libraries of public or private right are they are financed by the authorities, institutions or other higher bodies" (art. 20-21 from *Law of Library*). This way, parish libraries are included in the category of special libraries of private right, however, not legal bodies, which function under the care of parishes.

In the 4th chapter of *Law of Library* no. 334 from May 31st, 2002, there is settled the status of the library staff. Thus, the library staff includes: a) special staff; b) administrative staff; c) maintanance staff, cf. art. 44, point. 1. Special staff include: librarians, bibliographers, editors, researchers, documentarists, conservators, restorers, etc. (art. 44, point. 2). Thus, regarding the employment of „the special staff in the libraries financed by public funds, not legal bodies, there is organized a contest by the higher body" (art. 45, point. 2). As regarding special libraries, including parish libraries „the list of positions and the criteria of rate setting are included in the annex no. 2, observing the maximum number of positions and the accepted budget (art. 44, point 4).

There is mentioned in the 5th chapter of *Law of Library* no. 334 of May 31st, 2002, at art. 52, point b, the management, in the situation of libraries which are not legal bodies, as parish libraries, is coordinated by a „director or librarian in charge". Thus, in the annex no. 2c of the *Law of Library* no. 334 from May 31st, 2002, there is mentioned the fact that „special staff is employed, according to the unique profile of the library, the annual number of acquisitions, storage, as well as the library financial means". Thus, the employment of the librarian/librarians followed the library profile, working volume, storage and financial means, if they exist.

This is the legal framework for parish libraries, however, we are aware that, in our country, practically, few parish libraries afford to pay one or more librarians.

2. Parish libraries: a practical method for pastoral communications. Case study: Priest Ioan Sabău (1914-2009) and the parish libraries

The priest Ioan Sabău[29] was born on October 20th 1914, in a family of peasants, in Folt village, Rapoltu Mare commune, Hunedoara county. He graduated from the primary school in his native village (1920-1924), then he followed the Theoretical High School „Aurel Vlaicu" in Orăştie (1924-1931). Further on, „following his own enthusiam and his familiy wishes, in the autumn of the same year, he went to the Faculty of Theology at the University in Chernivtsi"[30]. He married Alexandra Traciuc, on November 7th, 1935, when he was 21 years old and he was ordained on Christmas, the same year.

Between 1935 and 1937, Priest Ioan used to be priest in the village Ceru-Băcăinţi, parish where there was no priest, in the last 50 years. In 1937 he was sent to accomplish a difficult mission in the parish Renghet, where people used to live in concubinage. He managed to wed 40 families, and in 1940 he was sent to Vinerea (two thousand people lived there), until 1958. Priest Ioan Sabău gained many and fruitful accomplishments for the parishers' souls, during these years, when he officiated in Vinerea. In 1936, the priest Nicolae Cerbiceanu founded a church, but he passed away in 1940, and the construction was continued and finished by the Priest Ioan Sabău[31]. The church *Saint Nicholas*, was dedicated on October 20th, 1957 and there took part more ten thousand people and one hundred and twenty priests. Father Sabău was also involved in Vinerea in the development of the religious life, which was supporterd by regular religious service, the church choir, religious festivals and participation of the parishers in pastoral activities, through which he attracted many people, to the Church, mostly youngsters.

One of the pastoral methods used by Priest Ioan used to be the organisation of a parish library, as a core of theological and world culture. Priest Ioan's follower, Mr. professor,

[29] See Fig. 1 in the Annex.

[30] CIMBRU, Mihai. *Părintele Ioan Sabău - un vrednic slujitor al lui Hristos şi al neamului românesc (1914-2009)*. Deva: Editura Episcopiei Devei şi Hunedoarei Deva, 2015, p. 11.

[31] See Fig. 2 in the Annex.

Mihai Cimbru, who, many times used to go to the parish library, mentioned in a book this evidence about the pastoral activity to education and enlightnment of the parishers, through culture: „Through his sermons, having a great inspiration in his belief which he served with entire his soul, Father achieved a fundamental work of education, guidance of the people in the village Vinerea, and not only in the spiritual field”[32].

There were preserved from Priest Ioan more than one hundred notebooks, which include mainly sketches for sermons. One can read in these notebooks extracts and citations from holly books, as well as from Holly Fathers, and also from the works of famous representatives of the world and Romanian culture: Horace, Socrates, Plato, Ovid, Dante, Montesquieu, Nietzsche, Eminescu, Mircea Eliade, Soljeniţîn, Tolstoi, Gogol, Coşbuc, Goga and many others, who inspired enriched his thoughts and improved his expression. The same professor, who knew Priest Ioan, for 60 years and listened to his sermons, many times, mentioned the following: „ His urges were full of the wisdom generated by a vaste culture, deep belief and rich life experience”[33].

After harsh years of prison, which followed in various periods (of which, the longest, was that between 1959 and 1964), Father was appointed vicar in Bobâlna. Here, Priest Ioan also took care of the library he had found there, he developed the collection, as he used to have a subscription to all the theological publications of that time. After retirement, Priest Ioan went to his native village, Folt, and lived in Bobâlna a perfectly organised library, including a series of collections of journals from Sibiu, published under the care of the Metropolitan Nicolae Bălan, a lot of books, published in the teaching collection, literature from the interwar period, theological books, as well as history, philosophy books, or in other fields. On the occasion of researching the parish archive in Bobâlna, Priest PhD Florin Dobrei had aslso access to the parish library, therefore, he noted the following: „Beside rite books and theological volumes, there must be mentioned here also the valuable collections of theological and lay journals from the parish library inventory”[34]. The library organised by

[32] *Ibidem*, p. 18.

[33] *Ibidem*, p. 6.

[34] DOBREI, Florin. *Parohia Ortodoxă Română Bobâlna – Istorie şi Actualitate*. Alba Iulia, Deva: Editura Reîntregirea, Editura Episcopiei Devei şi Hunedoarei, 2016, p. 189.

Priest Ioan, includes also very old church patrimony books, which Priest Ioan preserved carefully and transmitted to future readers.[35]

Closing the present research, as a conclusion, I cite one of the Priest Ioan Sabău's followers, who confessed that: „Gifted with many qualities by almighty God, the priest Ioan Sabău could officiate in any church in town, in any cathedral in the diocese, as if he might have been a brilliant professor of Theology. His training, through permanent reading, serious education, his struggle to achieve the new books in all fields: theology, science and culture, etc.; his close relatioships with the intellectuals and youth, his articles, conferences, his enthusiatic and convincing sermons, many times emphasized by special stories from the Romanian tumultuous history, would have entitled him to be promoted and appreciated, likewise. The hard times and the people of that period prevented him from communicating his knowledge, skill and grace received from God, upon other believers who wanted to listen God's word and to be saved"[36].

Conclusions

The idea of organizaing parish libraries came from a Russian bishop and it was taken over in the Romanian Orthodox Church parishes. Our short historical presentation regarding the emergence of the parish libraries in our country has brought the following conclusion: some of the parish priests who were in charge directly with the libraries, either were not interested in them or they took care of them, only to mention this in the parishes documents. There are few situations when there were more than 300 books and/or journals, in the libraries. During the communist age, things „balanced", as the parish libraries' collections developed, first with Orthodox religious journals, as these parishes were the main subscribers. After 1990, after the communist regime fall, there was settled the legal framework for functioning parish libraries, forseen both in the Statutes of the Romanian Orthodox Church and the Law of Library.

[35] Information from Priest Daniel Baraboiu, now, vicar at Bobâlna parish.

[36] POPESCU, Ionel. Preotul Ioan Sabău (1914-2008) – apărător şi mărturisitor al dreptei credinţe. În: DOBREI, Florin (coord.). *Pătimitori şi pătimire în închisorile comuniste*. Alba Iulia, Deva: Editura Reîntregirea, Editura Episcopiei Devei şi Hunedoarei, 2015, p. 242.

In spite of all these, we reached the conclusion that parish libraries might be a practical method of pastoral communication with believers, together with other means used by priests in their mission. In order to bring arguments for our opinion, we have presented as case study the orthodox priest Ioan Sabău (1914-2009) and his care for the parish libraries, in the parishes where he used to officiate. Certainly, there were a lot of priests, along time, who endowed and organized the parish libraries, where they officiated. Some times, the results of their pastoral work can be noticed after many years, sometimes dozens of years.

Parish libraries represent an endless resource through which priests can draw believers, mainly youth, but not necessary, to volunteer activities. This way, Priest Ioan Sabău was an example.

Annex

Fig. 1. Priest Ioan Sabău (1914-2009)

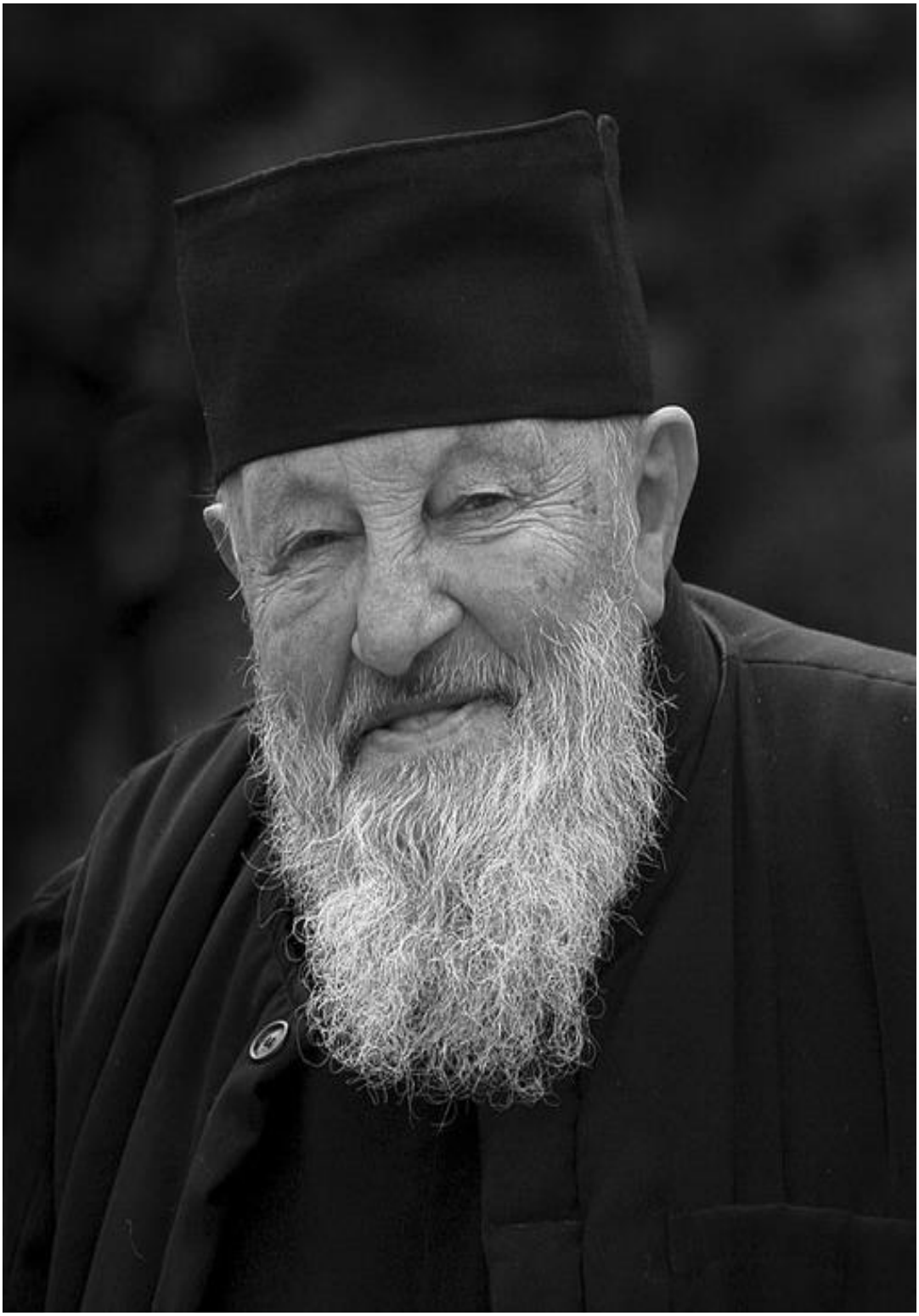


Fig. 2. The church in Vinerea commune, Alba county (Arhid. Jorza Nifon's personal archive)

Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda (Editors)
CONVERGENT DISCOURSES. Exploring the Contexts of Communication
Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016
ISBN: 978-606-8624-17-4
Section: History and Cultural Mentalities

FEATURES OF CERAMICS AND SCULPTURE OF MIDDLE AND LATE HALLSTATT ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru

Assoc. Prof., PhD, "George Enescu" University of Arts, Iași

Abstract: The present paper will treat only the last two periods of Hallstatt, Middle and Late Hallstatt, the two important periods of the first Iron Age – which together form a unit called the Protohistory of the Dacians by the historians – bringing important transformations in pottery and sculpture, together with the development of production force due to the spreading of iron metallurgy. In a time in which ceramics suffered important changes regarding forms and decor – we are talking here about the first period of Hallstatt (the early one) – the proto-Dacian pottery from the late period take forward the ornamental motifs that appeared in the first of the discussed periods – the middle one. Regarding sculpture, the important one is again the late period, because now, the big stone sculptures are mentioned – the megalithic sculpture – from today's Dobrogea.

Keywords: megalith, skiphos, oenochoe, kantharos, aryballos

Alcătuită din Epoca bronzului și Epoca fierului, Epoca metalelor este perioada în care apar primele semne ale unei revoluții statal-urbane, iar uneltele din piatră sunt înlocuite cu cele din metal (proces început încă de la sfârșitul Eneoliticului). Încă înainte de Epoca mijlocie a bronzului, spațiul carpato-dunărean a devenit unul dintre centrele metalurgice importante ale Europei.

Un nou avânt în dezvoltarea forțelor de producție are loc o dată cu răspândirea celuilalt metal, mai practic, fierul, a cărui metalurgie, descoperită de hittiți, a ajuns și pe teritoriul României de astăzi. În întreaga Epocă a fierului[1] se intensifică tot mai mult

[1] Cca 1 150/1 000 – 50/70 î.Hr.: data constituirii Statului dac. Cf. Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981, p.25; Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi*, București, Ed. Albatros, 1971, p.30; Vasile Pârvan, *Getica.*

agricultura (prin generalizarea folosirii uneltelor din fier, utilizarea plugului cu brăzdar din fier), dar păstoritul este acum o ocupație de bază, furnizoare de bogăție. Totuși, treptat, datorită limitării migrațiilor, se va reveni parțial la sedentarizare, dar infiltrațiile de grupuri răsăritene vor continua în întreaga Epocă a fierului. Meșteșugarii ocupă un loc aparte în societate; apar negustorii, datorită schimbului tot mai intensiv de mărfuri. Societatea continuă să se diferențieze din ce în ce mai mult în clase distinctive. Consolidarea uniunilor de triburi va duce la conflicte tot mai ample.

În ceea ce privește domeniul ceramicii, meșteșugul olăritului se dezvoltă în continuare, roata olarului devenind acum o unealtă importantă. Celții aduc tehnica lor avansată pentru producția vaselor de lut la roată rapidă.

Plastica mică nu este un domeniu înfloritor, dar, după cum vedea, Epoca fierului este cea a apariției primelor forme de plastică megalitică.

În prima perioadă a Epocii fierului[2], Hallstatt[3], se cristalizează identitatea triburilor nord-pontice; are loc acum despărțirea proto-tracilor în geto-daci nord-dunăreni (proprii fiindu-le culturi cu ceramică decorată cu caneluri) și traci sud-dunăreni (cărora le aparțin culturi cu ceramică imprimată, în grupul tracic meridional). La vechile aspecte ale spiritualității Bronzului se adaugă altele noi: perpetuarea cultului solar, diminuarea numărului necropolelor, practicarea concomitentă a inhumației cu incinerația, dar în Hallstattul târziu incinerația se va extinde treptat (urmând ca în Latène acest rit să devină fundamental)[4].

O protoistorie a Daciei, București, Ed. Meridiane, 1982, p.174; H. D., in Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roşu (coord.), *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p.155, s.v. *fierului, epoca*

[2] Cca 1 150/800 – 450/300 î.Hr. Cf. A. Vulpe, M. Petrescu-Dîmbovița, A. Lászlo, Cap.III. *Epoca metalelor,* in Mircea Petrescu-Dîmboviţa, Alexandru Vulpe (coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010, p.289; H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.155, s.v. *fierului, epoca*

[3] Până în anul 800 î.Hr. fiind o perioadă care se confundă cu sfârșitul Epocii bronzului. Cf. H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.155, s.v. *fierului, epoca*

[4] Constantin Buzdugan, *Riturile funerare ale comunităților hallstattiene târzii din Moldova*, in *Acta Moldaviae Meridionalis*, II, 1980, Vaslui, p.51

Un estetic nu foarte prezent în artă este o altă trăsătură a perioadei, dar de semnalat este aducerea de către sciți, în plastica mică (nu foarte abundentă nici aceasta), a stilului zoomorf: animale reprezentate naturalist, în mișcare sau în atitudini complicate.

Alcătuind împreună ceea ce specialiștii au denumit protoistoria dacilor, **perioadele mijlocie** și **târzie** a Hallstattului aduc schimbări regăsite și în planul ceramicii.

Populații indoeuropene din ramura nordică se revarsă în **etapa mijlocie a Hallstattului (Ha C)**[5] și peste Dunăre, din proto-traci luând naștere ulterior triburile geto-dace[6], încă de la jumătatea Epocii fierului încheindu-se unificarea triburilor tracice de pe teritoriul țării noastre și formarea populației unitare geto-dace, pentru care va urma o evoluție lentă influențată de Europa Centrală celtică, Sudul elenistic, la care se adaugă influențe orientale. Este o perioadă de bunăstare. Obiceiurile funerare sunt inegal cunoscute: s-au descoperit morminte izolate de incinerație (Iernut, Chendul Mare, jud. Mureș, Blejești, jud. Teleorman, Ciurelu – București, Izvoru Dulce, jud. Buzău, Matca, jud. Galați), necropole de incinerație (Dălișteș), tumuli (Bujoru) și morminte de inhumație (Șoldănești, pe Nistru), necropole de inhumație (Basarabi)[7].

Paralel cu lenta evoluție a geto-dacilor, se dezvoltă pe teritoriul actual al Dobrogei o societate grecească colonială, ce acum intră deja în istorie, în Antichitate, și care va avea o influență civilizatoare asupra societății getice limitrofe (Dobrogea, sudul și centrul Moldovei, estul Munteniei). Grecii, de altfel, au avut cea mai mare și mai complexă influență asupra dacilor, prin formele de tradiție greco-romană, care vor fi prelucrate și integrate tradiției locale, precum și prin cetățile grecești, care au constituit centre urbane ale lumii dacice.

În cea mai mare parte a teritoriului României se dezvoltă marea sinteză culturală: **complexul cultural Basarabi** (denumit astfel după localitatea eponimă din jud. Dolj), extins și în nordul Bulgariei și în nordul fostei Iugoslavii[8], apărut pe fondul local hallstattian (asemănările cu culturile Epocii brozului: Tei, Gârla Mare, Wietenberg nefiind

[5] Cca 850/800 – 650 î.Hr. Cf. A. Vulpe et al., *op. cit.*, p.294

[6] Ordinea cronologică a apariției acestor noțiuni în sursele antice ar presupune folosirea denumirii geto-daci (nu daco-geți). *Ibidem*, p.433

[7] *Ibidem*, p.334

[8] Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p.25

întâmplătoare); acesta cuprinde Banatul, Vojvodina, Serbia, Oltenia, Câmpia Română, sudul Moldovei (până la Nistru), bazinul Mureșului, malul Dunării, de la Novi Sad până în Dobrogea și între Balcani și Dunăre. Acest complex cultural reprezintă deja individualizarea geto-dacilor în cadrul neamului tracic[9].

Pe teritoriul Dobrogei, aceasta este perioada în care are loc întemeierea primelor așezări[10], pe țărmul Mării Negre, de către coloniștii greci care au găsit aici o civilizație tipică pentru Hallstattul C[11].

În **ceramică**, se menține decorul canelat, la care se adaugă noul decor realizat prin incizii, excizii și imprimeuri încrustate cu alb. Motivele noi, apărute alături de spirale, meandre și motive geometrice hașurate (crucea de Malta, triskelionul, pasărea acvatică sau alte reprezentări zoomorfe) dovedesc unitatea credințelor religioase.

Cultura Basarabi păstrează tehnica de ardere reducătoare. Ca forme, continuă să existe cele precedente: căni cu o toartă, cești elegante, cu o toartă supraînălțată, ca cea de la Govora (jud. Vâlcea), care este o formă caracteristică ce anticipează viitoarele cești dacice, sau există cești cu două torți supraînălțate (ca cea de la Ostrovul Mare)[12], căni înalte cu toartă suprapusă de un buton, ca cea de la Basarabi (și din aceasta se va dezvolta ulterior eleganta cană dacică)[13], străchini evazate și invazate, vase în formă de sac (ca urna de la Bancu-Jiu, cu proeminențe radiale pe umăr – variantă pentru urna dacică, ori ca vasul bitronconic de la Popești, jud. Giurgiu, cu brâuri alveolare pe buză – o formă ce anticipează și ea ceramica dacică de uz comun), sau cupe cu picior, ca cea de la Basarabi, cu evazare a marginii, cu decor cu spirale conjugate pe buză, incizate și imprimate, cu zone hașurate. Un mare castron de la Ieșelnița (jud. Mehedinți), cu apucători-proeminențe axiale, este derivat din vechiul vas stelat; caracteristice sunt buza ondulată și proeminențele cu butoni.

---

[9] Liviu Marghitan, *Considerații referitoare la geneza și evoluția societății dace pe meleaguri bănățene*, in *Ziridava*, XII, 1980, Arad, p.79

[10] *Apoikiai* – orașe comerciale pentru schimburile cu populația locală geto-dacică. Cf. Ion Miclea, *Dobrogea*, București, Ed. Sport-Turism, 1978, p.27

[11] A. Avram, Gh. Poenaru Bordea, Cap.VII. *Coloniile grecești din Dobrogea*, in Mircea Petrescu-Dîmboviţa, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.563

[12] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.125

[13] *Ibidem*, p.126

În cele 3 faze de evoluție, ceramica Basarabi este realizată și din pastă grosolană, în care specifice sunt urnele în formă de sac, ca cea de la Mătăsaru (jud. Dâmbovița), cu decor cu butoni pe umăr și brâie în ghirlande pe pântece, dar găsim și ceramică din pastă fină, cu forme plastice: fructiere – ca cea de la Basarabi, cu spirale conjugate pe buză, din benzi imprimate, încrustate cu alb – sau străchini cu buza lată și răsfrântă.

Tehnic, ornamentarea combină impresiunile fine realizate prin ștanțare, cu inciziile, exciziile, reliefurile, încrustarea cu alb fiind cu atât mai evidentă pe suprafața lustruită a vaselor – neagră, cenușie, brună –, tipică fiind, în cadrul sistemului decorativ, izolarea motivelor prin mari benzi de fond (o fructieră de la Locusteni, jud. Dolj, are decor de spirale conjugate plecând din baze triunghiulare, hașurate în eșichier).

În ceea ce privește motivele, celor specifice, meandro-spiralice și geometrice, hașurate alternativ, li se adaugă simboluri: crucea de Malta, triskelionul, pasărea acvatică – purtătoare a bărcii sau a carului solar, cunoscută încă de la sfârșitul Epocii bronzului –, dar și alte reprezentări zoomorfe[14].

Cele mai multe vase aparținând acestei culturi (dintre cele descoperite) au avut o funcție cultică[15].

Amplasarea decorului, în stil curgător, pe registre orizontale, este tectonică, pe părțile mai importante ale vaselor. De exemplu, în cazul cești lor – pe zona proeminentă a corpului sau pe buză; ori, la străchini – pe buză și sub ea și uneori în interior (la străchinile cu buza trasă în interior), iar la cele cu buza răsfrântă – interiorul nu este decorat, iar partea inferioară este foarte bogat ornamentată[16].

Pentru impresiuni, unelte-ștanțe au cruțat motive precum spirale culcate, în formă de S, cârlige spiralice, cercuri, redate succesiv. Unele unelte au vârful de 1-2mm lățime, crestat fin, cu care se realizează șănțulețe încrustate cu alb, cu traseu orizontal sau în ghirlande ondulate. Inciziile sunt în formă de benzi, încrustate cu alb. Exciziile cruțau benzi înguste în formă de zig-zag sau de spirale fugătoare, spațiul din jur fiind crestat cu incizii fine sau cu zgârieturi tremurate, încrustate tot cu alb. În relief sunt realizate canelurile și mai puțin proeminențele. O cupă conică de la Lechința de Mureș are umărul profilat torsadat, crestele

[14] A. Vulpe et al., *op. cit.*, p.329-330

[15] *Ibidem*, p.336

[16] Horia Ciugudeanu, *Cultura Basarabi pe teritoriul județului Alba*, in *Apulum*, XIV, Alba Iulia, 1976, p.19-20

torsadei fiind dublate de șiruri de puncte, șiruri oblice de înțepături găsindu-se și pe gura scundă.

Ca motive, spiralele sunt realizate prin incizii și prin impresiuni, dar și prin excizii. Spiralele incizate sunt mai mari, au o coadă lățită în triunghi (împărțită ca o tablă de șah sau cu triunghiuri hașurate alternând cu cele netede) și se îmbucă cu alte spirale. Se adaugă și spirale în S orizontal (îmbucate), spirale fugătoare în benzi-șănțulețe, cârlige spiralice cu aceleași cozi hașurate, precum și șiruri de S-uri îmbucate – imprimate uneori în interiorul unor benzi –, dar găsim și spirale în S-uri oblice, colțuroase, mărginite de triunghiuri hașurate, precum și spirale cruțate fugătoare[17].

Meandrul perfect nu există, dar o bandă îngustă, cruțată prin excizie, poate căpăta aspectul unei spirale fugătoare cu traseu frânt în unghiuri drepte.

Triunghiuri, pătrate, romburi se combină între ele, în șiruri orizontale, dar nu apar exclusiv pe un vas.

Zig-zag-urile cruțate au aspectul unor benzi înguste vălurite (cu colțurile rotunjite), mărginite de triunghiuri hașurate și încrustate cu alb.

Benzile incizate și hașurate în interior – cu incizii fine sau cu șiruri de impresiuni ori cu șănțulețe – sunt amplasate fie orizontal, fie în formă de ghirlande orizontale. Fascicule de incizii drepte, verticale, pe pântece, se adaugă fasciculelor de incizii în ghirlandă de pe umăr – ca pe un vas tronconic arcuit, cu gură cvadrilobată de la Lechința de Mureș[18].

Tot geometric este și motivul în foma crucii de Malta (alcătuită dintr-un romb și triunghiuri hașurate).

Mai puțin geometric este motivul care seamănă cu o *pasăre în vârful unui stâlp*, ca și cel în forma unui patruped schematizat, repetat de 5 ori pe partea inferioară a unui suport din necropola de la Basarabi[19].

Ca amplasare, decorul ceramicii Basarabi se desfășoară curgător, în jurul corpului vasului, metopele-cadre fiind rare. Acest din urmă tip este ilustrat de două străchini cu buza întoarsă în interior și una cu buza răsfrântă în afară. Pe primele două exemple, decorul imprimat și cel cruțat, desfășurate orizontal pe exteriorul străchinilor, sunt întrerupte de două

[17] Vladimir Dumitrescu, *Arta preistorică în România*, vol.I, București, Ed. Meridiane, 1974, p.437

[18] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, p.126

[19] Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p.438

ori de câte un cadru – pe unul dintre vase, cadrele fiind semicirculare și conținând o tablă de șah din romburi și triunghiuri hașurate, din care se desprind două cârlige spiralice, iar pe celălalt, numai baza cadrelor este arcuită, formată de ghirlande. Pe al treilea exemplu (strachina cu gura răsfrântă), banda îngustă crițată derivată din spirala fugătoare se desfășoară pe marginea buzei, întreruptă de 4 metope care ocupă toată lățimea buzei; metopele conțin triunghiuri crițate, cu triunghiuri hașurate în interior.

În ceea ce privește legătura decorului cu formele caracteristice ceramicii acestei culturi, canelurile scurte și oblice, uneori arcuite, sunt amplasate pe buza întoarsă spre interior a străchinilor, conferind un aspect torsionat, sau le regăsim pe umărul străchinilor. Câteodată, o bandă oblică, cu șiruri de impresiuni sau cu grupe de triunghiuri în interior, întrerupe aceste caneluri. Pe alte vase (căni înalte, vase mari cu sau fără torți), canelurile orizontale decorează gâtul sau umărul, ca pe cana globulară cu gât înalt și canelat de la Popești, unde pe corp regăsim motivele stelate în ghirlande sau acoperind întreaga suprafață inferioară (aici: verticale, oblice sau divergente), ori pântecul (unde desfășurarea orizontală este întreruptă de grupe de caneluri verticale). Foarte rar, canelurile trasează motive: de exemplu, trei serii de câte două unghiuri concentrice pe partea inferioară a unei cești[20].

Dar canelurile sunt de regulă combinate cu alte tehnici: de exemplu, pe străchini – fața exterioară are un decor din zig-zag-uri crițate prin excizie în mijlocul unor benzi late, ori șiruri imprimate de mici spirale îmbucate, ghirlande-șănțulețe. Cești sau alte vase sunt decorate pe buza-gât și pe corp cu incizii în bandă orizontală, vălurită sau în zig-zag, cu incizii sau cu zgârieturi în cruciș, încrustate cu alb, ca pe o cană de la Poiana; pe o ceașcă de la Basarabi, de aceeași formă (cu două torți supraînălțate), două ghirlande pe corp descriu motivul stelat. Sau găsim, sub buză, șănțulețe, impresiuni, bucle, succesiuni de S-uri imprimate, îmbucate sau nu, alcătuind spirale fugătoare. Deosebit este decorul jumătății inferioare a unei cești de la Popești – Novaci: un triskelion pe fund, realizat prin impresiuni și șănțulețe, cu brațe spiralice înlănțuite cu alte spirale.

În aproape toate cazurile, decorul se desfășoară în registre orizontale, variate ca aspect datorită tehnicilor diverse.

Câteva exemple merită menționate. O cană de la Poiana are un decor în tehnica șănțulețelor: gâtul este decorat cu o linie vălurită, sub care se află o serie de caneluri, la baza

[20] *Ibidem*, p.438-439

gâtului fiind cruțat prin excizie un ornament vălurit în formă de spirală fugătoare; registrul lat al pântecului este delimitat spre umăr de o bandă orizontală, în rest fiind acoperit de două ghirlande arcuite; dedesubt, regăsim 3 triskelioane.

O cană din aceeași așezare are aceeași dispunere a decorului: registrul gâtului și cel al umărului. Registrul lat al gâtului este împărțit în 3 zone. Sub buză, o bandă excizată are cruțat un zig-zag; la baza gâtului, o bandă incizată este umplută cu impresiuni în formă de paranteze unghiulare; mijlocul gâtului a primit 3 triunghiuri cu interiorul împărțit în 4 mici triunghiuri, cel central fiind nehașurat. Registrul umărului are o bandă excizată arcuită, mai lată decât cea de pe gât, cu un zig-zag cruțat în interior, cu cerculețe imprimate la colțuri.

Tot de la Popești, un vas mare are un decor mai deosebit. Tot 3 subregistre are gâtul: sus – două benzi incizate și hașurate oblic în interior; la mijloc – caneluri orizontale, mai jos – o bandă excizată cu un zig-zag cruțat. Pe umăr, apare un deosebit pseudo-meandru excizat; iar pe corp, sub o succesiune de spirale culcate și îmbucate, se arcuiește o ghirlandă – toate incizate.

La un alt vas, buza evazată are un decor circular asemănător cu cel al buzei late a străchinilor: 4 grupe de câte 3 triunghiuri hașurate cu șiruri de impresiuni; gâtul lat are un decor doar în partea superioară, cu o friză de cârlige spiralice, cu un șănțuleț dedesubt, iar la baza gâtului: o sucesiune de S-uri culcate, tot cu un șănțuleț dedesubt; pe pântec, o mare ghirlandă – dintr-o bandă de 5 șănțulețe – are vârfurile sub cele 4 proeminențe de pe umăr[21].

Un vas cu două torți de la Balta Verde are, pe lângă alte elemente, câte o cruce de Malta pe gât, între cele două torți, incizată și hașurată, cu mijlocul ca un romb și cu brațele în formă de triunghiuri.

În cazul străchinilor, pe buză se combină motive unghiulare și spiralice: triunghiuri hașurate sau cu romburi în interior, unele hașurate în tablă de șah, ori cârlige spiralice îmbucate, intercalate cu triunghiuri sau cu zig-zag-uri. O astfel de strachină are o succesiune de spirale înlănțuite, triunghiurile rămase fiind hașurate. O altă strachină are în interior o stea cu multe colțuri, în centru cu o bandă excizată, ce cruță în interior un zig-zag.

Suprafața exterioară a străchinilor are mai multe registre: sub buză, cârlige unghiulare sau zig-zag, iar pe picior, caneluri orizontale sau oblice, șiruri de impresiuni, benzi orizontale hașurate, benzi excizate, cu zig-zag-uri cruțate.

[21] *Ibidem*, p.443

Ceramica grecească găsită pe **teritoriul Dobrogei** de astăzi provine de la Histria, Tomis, Orgame. Ceramica arhaică de la Orgame are amprenta atelierelor din vestul Asiei Mici sau din insulele vecine (Milet, Samos, Chios) (cele mai vechi artefacte de acest fel sunt datate în al treilea sfert al sec. al VII-lea î.Hr.). Formelor uzuale (*oenochoai*, cratere, farfurii, boluri, amfore, *skyphoi*, *kantharoi*) li se adaugă decorul sumar cu benzi de firnis negru, ori cu păsări, rozete, ochi, decor în relief[22]. De la Histria, provin vase pictate cu păsări, ca ulciorul cu un cap de rață, ori cu cocoși și personaje, pe o cupă, ori satiri și menade dansând și 2 sfincși afrontați în fața unui arbore al vieții, pe un crater sau tot un dans dionisiac, pe o hidrie (unde se adaugă și registre cu motive decorative în eșichier și în petale). Un decor geometric și floral, stilizat liniar, apare pe un *kantharos*. Tot la Histria a fost găsit și celebrul vas modelat plastic în formă de sirenă, evidentă fiind influența tradițională a atelierelor ionice: corp de pasăre și cap de femeie, stilizat rigid, ca și cozile împletite; proporții corecte (zvelțețea nemaiputându-se constata la *aryballos*-ul modelat tot în formă de sirenă din același oraș). Un alt vas plastic este prelucrat în forma unei zeițe (Afrodita?) cu o porumbiță, având aceleași cosițe simetrice, stilizat fiind și costumul[23].

Plastica mică a acestei perioade nu este foarte abundentă, dar o mențiune este rezervată celei zoomorfe, stilul animalier fiind adus de sciți; este o plastică foarte spontană și în care speciile sunt ușor recognoscibile în ciuda stilizării, animalele fiind surprinse în mișcare, cu trăsături precise și stilizate, cu justețe a proporțiilor, cu modelaj suplu.

Cultura Basarabi ne-a lăsat figurine de țap, oaie, taur, într-un stil vivace, deși naiv[24].

Și din coloniile grecești de pe **teritoriul Dobrogei** a ajuns până la noi plastică mică. Mici statuete din teracotă din Histria reprezentând-o pe Cybele datează încă din epocile de început ale Antichității de pe aceste meleaguri. La o reprezentare din marmură, zeița are o coafură cu plete, peste care se ridică *calathos*-ul; ea stă pe tron și ține în mână un timpan. Tot pe un tron stă și o zeiță a fertilității, elegantă, zveltă, îmbrăcată cu un chiton strâns sub sâni și

[22] Mihaela Mănucu-Adameşteanu, *Orgame/Argamum,* Tulcea, ICEM, 2001, p.24-35

[23] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii. Strămoșii românilor. Vestigii milenare de cultură și artă*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.35

[24] Iidem, *Preistoria Daciei*, p.126

cu o hlamidă amplă, drapată pe umeri și cu același *calathos* pe cap[25]. De la Tomis provine un cap de la o statuetă din teracotă reprezentând un silen[26]. Elegante statuete de Tanagra au fost găsite la Callatis: pictate după ardere, ele sunt grațioase și proporționate, cu un drapaj suplu al hlamidei, cu pieptănături bogate, unele cu pălăriuțe, cu trăsături modelate cu delicatețe. Ulterior, acestor piese deocamdată de import (ca și vasele modelate plastic) li se vor adăuga, din sec. al IV-lea î.Hr., figurine de teracotă produse la Callatis sau la Histria (mărturie stând numeroasele tipare de lut ars)[27].

Influențele scito-grecești asupra fondului tracic se regăsesc în **Hallstattul târziu (Ha D)**[28] în zona subcarpatică, din Oltenia până în Ucraina subcarpatică, unde se formează **complexul cultural Ferigile-Bârsești** (denumit după o localitate din jud. Vrancea și una din jud. Vâlcea). În Transilvania și în nordul Moldovei se delimitează **grupul cultural Ciumbrud** (Pod. Transilvaniei), care atestă prezența sciților agatârși. Așezați în Transilvania la înc. sec. al VI-lea î.Hr., ei vor sfârși asimilați în masa traco-dacică la mijl. sec. al V-lea î.Hr.[29]. Sciții ocupă stepa nord-pontică în sec. al VII-lea – al VI-lea î.Hr.[30]. În sec. al V-lea î.Hr., în Transilvania, ei au constituit doar o enclavă, în timp ce în Dobrogea, grupuri scitice au exercitat o anumită hegemonie; în schimb, în Dacia ciscarpatică, Moldova, Câmpia Dunării, ei au fost doar în trecere. Oricum, influența lor asupra dezvoltării societății autohtone a fost efemeră.

Pătrunderea grupului scito-iranic în Transilvania (fapt ce nu a dus însă la dispariția comunităților autohtone), precum și apariția aspectului Ferigile-Bârsești, în care se practica incinerația, încheie etapa de formare a religiei geto-dacice. Dezvoltarea comunităților umane

---

[25] Iidem, *Geto-dacii. Strămoșii românilor. Vestigii milenare de cultură și artă*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.35

[26] *Ibidem*, p.37

[27] Mihai Gramatopol, *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei și teoria culturii*, București, Ed. Albatros, 1982, p.37

[28] 650-450/400 î.Hr. Cf. A. Vulpe, Cap.V. *Istoria și civilizația spațiului carpato-dunărean între mijlocul secolului al VII-lea și începutul secolului al III-lea a.Chr.*, in Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.482

[29] Mihai Gramatopol, *op. cit.*, p.90

[30] Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p.28

are aceleași trăsături, dar este inegală în diferitele zone ale teritoriului locuit de geto-daci. Societatea este diferențiată, apare aristocrația militară – în cadrul complexului Ferigile-Bârsești sau al geto-dacilor timpurii din Dobrogea. În Moldova, societatea are caracter rural și egalitar; necesitatea coeziunii structurale se face simțită. În Transilvania, tradiția hallstattiană anterioară continuă, la populația rurală și egalitară din marile fortificații (Drâmbari – Teleac) adăugându-se un trecător grup alogen, specializat, militar, repede dispărut, care ne lasă *cimitirele de inhumație scitice*, cu bogate inventare de arme (aparținând grupului Ciumbrud).

În **ceramica** acestei perioade târzii continuă tradițiile culturii Basarabi: în complexul Bârsești-Ferigile. Descoperirile izolate de vase raportabile la formele acestui complex sunt catalogate drept *proto-dacice*.

Grupul Bârsești-Ferigile. Deși cele două grupuri sunt înrudite, o diferență ar exista: ceramica de la Bârsești fiind mai săracă în forme și aproape lipsită de decor[31].

O formă caracteristică acestui grup cultural este ceașca conică cu toarta supraînălțată de un buton evazat[32]. Preponderent este decorul canelat în ceramica acestei culturi, la care se adaugă creste în relief în grupe paralele, între care spațiile rămase sunt similare canelurilor.

Canelurile imprimă concepția ornamentală specifică acestei culturi. Amplasate pe registre orizontale, motivele sunt geometrice: triunghiuri hașurate, zig-zag-uri, cercuri concentrice, spirale, deși tehnica aceasta nu este cea mai indicată pentru realizarea unor astfel de motive și, cu toate acestea, execuția are o mare precizie. Pe buza răsfrântă spre interior a străchinilor, canelurile scurte sunt răsucite; pe umărul arcuit, canelurile sunt oblice, multe și scurte sau mai puține, lungi și late. Uneori, există și în interiorul străchinilor caneluri largi și probabil spiralice. În cazul străchinilor cu buza răsfrântă în afară, decorul este interior. Fața internă a buzei constituie un registru decorativ de sine-stătător, ca și întreaga suprafață internă a vasului, dar uneori cele două alcătuiesc un singur registru. Foarte rar există și decor exterior (caneluri oblice pe umărul arcuit).

Cel mai simplu decor este cel reprezentat de două caneluri între 3 creste perpendiculare pe margine, repetate de 4 ori la distanțe egale – pe buză. Apoi, găsim pe toată buza: caneluri și creste, grupe de 3 caneluri, în care alternează cele cu vârful pe margine sau cu vârful înspre interior. Ori buza este acoperită cu succesiuni de triunghiuri hașurate, tot din

[31] A. Vulpe, *op. cit.*, p.486

[32] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, p.128

caneluri, alternative în același mod, sau este întreruptă succesiunea de triunghiuri hașurate de 4 ori de grupe de 3 caneluri perpendiculare sau de 4 mici proeminențe semicirculare. Ori pe buza interioară a străchinii, un zig-zag din două caneluri fine trasează o stea cu 8 colțuri. Sau buza este decorată spiralic: 7 perechi de bucle spiralice înlănțuite, separate de 3-4 creste-caneluri; 4 grupe de câte două grupe bucle spiralice au câte o creastă sau două caneluri între ele[33]; ori canelurile sunt în forma a 4 spirale în S culcat.

Mai puțin realizat artistic este decorul în formă de caneluri ce desenează cercuri concentrice acoperind întreaga suprafață interioară a străchinii. Uneori, o singură canelură lată se răsucește pe întreaga suprafață a corpului, mai deosebit fiind un tetraskelion spiralic. În interiorul unei străchini, canelurile trasează 4 grupe de câte două triunghiuri concentrice, alcătuind o mare cruce centrală. Uneori, această cruce este desenată din două benzi de triunghiuri hașurate, încrucișate într-un cerc, cu 4 grupuri de astfel de triunghiuri în interior. La altă strachină, întreaga suprafață interioară este acoperită cu grupe de caneluri cu trasee diferite[34].

În cazul cești lor cu buton în partea superioară a torților supraînălțate (decorate cu caneluri paralele), butonul are suprafața plată acoperită cu incizii și puncte, în cruce, sau cu o spirală canelată), dar butonul poate fi și zoomorf, în formă de cap de cornută (de exemplu, un cap de cerb stilizat sau unul de berbec). Și cești le au decor doar în interior. Cel mai simplu este registrul cu triunghiuri hașurate de sub buză, sub care se află o serie de caneluri concentrice. Uneori, se adaugă, pe lângă cele două registre, un cerc acoperit cu 6 triunghiuri hașurate, cu vârfurile întâlnindu-se în centrul fundului.

Două cești au un decor de excepție. Una (fragmentară), cu o spirală canelată pe buton, are ca decor o canelură răsucită spiralic, de sub buză până în mijlocul cănii, secționată din loc în loc de câte 3 creste-caneluri. Cealaltă are întregul interior acoperit de două caneluri spiralice late, înlănțuite ca un melc, una dintre caneluri fiind acoperită cu o succesiune de triunghiuri hașurate.

Alte cești (tot cu buton pe toartă) au uneori toată suprafața exterioară decorată cu caneluri orizontale. Cești le cu toarta supraînălțată (dar fără buton) au pe partea bombată

[33] Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p.449

[34] *Ibidem*, p.451

caneluri verticale sau oblice, întrerupte de 3 proeminențe. Rareori, sub buză sau pe gât întâlnim caneluri orizontale.

Canelurile sunt și ornamentele cănilor înalte cu o toartă, precum și ale vaselor cu două torți (dar nu desenează motive): caneluri orizontale (sau oblice) pe gât și verticale (sau oblice) pe partea centrală sau inferioară a corpului. Uneori, un registru de triunghiuri hașurate întâlnim pe gât sau pe partea centrală a corpului. Frecvente sunt canelurile în formă de ghirlandă și de arcade de pe partea centrală a corpului. Dar deosebite sunt cele spiralice, înlănțuite și fugătoare, desfășurate pe partea arcuită a corpului vasului, de exemplu pe o cană mare, bitronconică, de la Ferigile, la care umărul este decorat printr-un registru de spirale profilate[35]. Sau există motive în cârlige spiralice; găsim și un exemplu de canelură în formă de spirală-melc, ce decorează fundul unei căni.

Vasele-borcan primesc decor în formă de brâuri alveolare și de proeminențe. Un exemplu conține și două spirale-ochelari în canelură, pornind dintr-o proeminență, precum în alt exemplu, sub brâul de la baza gâtului, se află grupe de caneluri oblice[36].

Deși frecvente în decorul ceramicii grupului cultural Bârsești-Ferigile – mai puțin valoroase artistic sunt proeminențele și brâurile alveolare. Incizia este rar întâlnită, și nici valoarea acestei tehnici nu este foarte mare.

Ceramica din mormintele **grupului Ciumbrud** nu are trăsături foarte specifice, iar tehnica de o calitate nu prea înaltă a făuririi vaselor se adaugă lipsei aproape totale a ornamenticii.

Un loc aparte îl ocupă la sfârșitul Hallstattului **sculpturile de mari dimensiuni**, care dovedesc capacitate de sinteză a formelor[37]. Analogii se pot face cu descoperiri de pe coasta Mării Negre, Delta Donului, Pen. Kerci, Varna[38].

Cele 3 statui din piatră de la Sibioara (1,28m; granit), Stupina (0,77m – căreia îi lipsește cel puțin 1/3 din partea inferioară; calcar) și dintr-un loc neprecizat în Dobrogea

[35] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, p.128

[36] Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p.452

[37] În general, toate aceste prime încercări de reprezentare a formelor din istoria omenirii sunt mărturie pentru simțul de observație și de analiză a meșterului pietrar. Cf. Mircea Ștefănescu, *Nașterea limbajului sculptural*, in *Arta și tradiția în Europa*, VII, 2016, Iași, Ed. *Spiru Haret*, p.72

[38] R. F., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.308, s.v. *Sibioara*

(1,27m – și acesteia lipsindu-i partea inferioară; tot calcar) sunt socotite traco-scitice (pe de o parte, Dobrogea făcând parte în sec. al V-lea î.Hr. din regatul trac al Odrizilor, iar pe de altă parte, statui de acest gen fiind cunoscute în regiunile ocupate de sciți). Acestea și statuia mult mai veche de la Hamangia, precum și cele de la Baia de Criș (despre care vom vorbi în prezentarea statuarei din perioada preromană, ea fiind încadrată acestei perioade sau chiar celei romane) sunt singurele statui preistorice și protoistorice de pe teritoriul României. Toate cele 3 statui din jud. Constanța reprezentau de fapt monumente funerare (dar nu au fost găsite in situ), stilizând – sumar – decedații.

Cea de la Sibioara, întreagă și mai atent lucrată, nu are gât, capul fiind separat cu adevărat de corp doar prin indicarea colierului, dar acesta (capul) este mai îngust decât umerii și cu chipul redat în relief sculptural: cu sprâncene, ochi și nas indicați prin adâncituri, gura – un șanț orizontal, urechile – destul de realist reprezentate. Sânii (de altfel ai tuturor celor 3 statui) sunt două proeminențe rotunde mai mult sau mai puțin reliefate, dar personajele nu sunt feminine, statuile de la Sibioara și de la Stupina având arme la brâu, iar prima are reprezentat realist sexul masculin. Aceasta are în mâini un obiect, de centura lată fiindu-i prinse un topor, un pumnal *akinakes* și probabil o tolbă cu săgeți (un asemenea pumnal fiind redat și pe statuia de la Stupina). Brațele tuturor sunt aduse pe piept (fiind doar incizate la statuia dintr-un loc neidentificat). Statuia de la Sibioara are și spatele tratat: cu șira spinării și cu omoplații. Lipsa picioarelor se datorează faptului că acestea sunt statui care se înfigeau în pământ.

În concluzie, în perioadele în discuție continuă tratarea suprafețelor vaselor ceramice astfel încât să sugereze vasele din bronz. Un aspect compozit al decorului ce caracterizează în general începutul Epocii fierului continuă și acum. Culturile ce alcătuiesc epoca această denumită protoistorică ne ajută la înțelegerea acestui moment important al Preistoriei din țara noastră, atât în ceea ce privește ceramica bogată în forme și mai ales în ornamentație, unde își fac loc noi motive și simboluri, la care se adaugă ceramica grecească de pe teritoriul Dobrogei, cât mai ales în plastica perioadei. Așa-numita plastică megalitică ne-a lăsat statui din piatră, de mari dimensiuni, în contrast puternic cu mica și insignifianta plastică mică ce caracterizase întreaga Epocă a metalelor de până atunci (desigur, nu trebuie să uităm nici

micile statuete de Tanagra din plastica mică a coloniilor grecești, care se răspândește acum în Dobrogea de astăzi).

BIBLIOGRAFIE

CĂRȚI

Dumitrescu, Vladimir, *Arta preistorică în România*, vol.I, București, Ed. Meridiane, 1974

Florescu, Radu, Daicoviciu, Hadrian, Roşu, Lucian (coord.), *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980

Giurescu, Constantin C., Giurescu, Dinu C., *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi*, Bucureşti, Ed. Albatros, 1971

Giurescu, Dinu C., *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, București, 1981

Gramatopol, Mihai, *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei și teoria culturii*, București, Ed. Albatros, 1982

Mănucu-Adameşteanu, Mihaela, *Orgame/Argamum*, Tulcea, ICEM, 2001, p.24-35

Miclea, Ion, *Dobrogea*, București, Ed. Sport-Turism, 1978

Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Geto-dacii. Strămoșii românilor. Vestigii milenare de cultură și artă*, București, Ed. Meridiane, 1980

Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980

Pârvan, Vasile, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1982

Petrescu-Dîmboviţa, Mircea, Vulpe, Alexandru (coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010

ARTICOLE

Buzdugan, Constantin, *Riturile funerare ale comunităților hallstattiene târzii din Moldova*, in *Acta Moldaviae Meridionalis*, II, 1980, Vaslui, p.51-60

Ciugudeanu, Horia, *Cultura Basarabi pe teritoriul județului Alba*, in *Apulum*, XIV, Alba Iulia, 1976, p.9-22

Marghitan, Liviu, *Considerații referitoare la geneza și evoluția societății dace pe meleaguri bănățene*, in *Ziridava*, XII, 1980, Arad, p.71-84

Ștefănescu, Mircea, *Naşterea limbajului sculptural*, in *Arta și tradiția în Europa*, VII, 2016, Iași, Ed. *Spiru Haret*, p.69-72